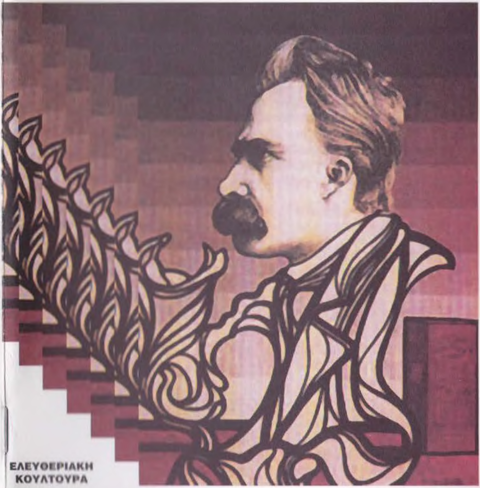


Χρίστος Ηλιόπουλος

ΟΙ ΑΝΑΡΧΙΚΕΣ ΠΤΥΧΕΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΦΡΕΙΔΕΡΙΚΟΥ ΝΙΤΣΕ



ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΚΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ

Χρίστος Ηλιόπουλος

Οι αναρχικές πτυχές στο έργο του Φρειδερίκου Νίτσε

ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΚΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ

Η παρούσα έκδοση ετοιμάστηκε στο Εργαστήρι της Ελευθεριακής Κουλτούρας και κυκλοφόρησε σε περιορισμένο αριθμό αντιτύπων στη μητρόπολη Αθήνα την Άνοιξη του 2009. Το εξώφυλλο σχεδίασε ο Λεωνίδας Μαρσιανός με βάση μια απεικόνιση του Νίτσε από τον Flavio Constantini. Η χρήση είναι ελεύθερη αποκλειστικά για τους σκοπούς των κοινωνικών κινημάτων του ανταγωνισμού, με τη θερμή παράκληση να αναφέρονται οι πηγές. Κεντρική διάθεση στον «Χώρο» της Ελευθεριακής Κουλτούρας, Ερεσσού 52, τηλ. 210.38.04.525.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Α. ΕΙΣΑΓΩΓΗ...7

Ι. Ο πολιτικός Φρειδερίκος Νίτσε.............................7

ΙΙ. Η φιλοσοφία της Α – (ν)αρχίας..........................13

Β. ΑΝΑΡΧΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΝΙΤΣΕ....................................19

Ι. Το Απολλώνιο και το Διονυσιακό,
ο εικονοκλάστης και αιρετικός Νίτσε....................19

ΙΙ. Ούτε Θεός, ούτε Αφέντης,
τα αναρχικά προτάγματα του Υπερανθρώπου.........24

ΙΙΙ. «Η Θέληση για Δύναμη» ή περί της
«αντιεξουσιαστικής εξουσίας»........................30

IV. Νίτσε και Στίρνερ...34

V. Το ζήτημα του χρόνου και
η προβληματική τού Βάλτερ Μπένγιαμιν................39

VI. Ο «αντί – αναρχικός» Νίτσε...............................44

Γ. ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ..49

Δ. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 51

Α. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ι. Ο πολιτικός Φρειδερίκος Νίτσε

Το φιλοσοφικό – πολιτικό έργο του Φρειδερίκου Νίτσε είναι ένα πόνημα ιδιότυπο, περίπλοκο και σε πολλά σημεία αντιφατικό. Κύριες συνιστώσες του, η πρόκριση του μονισμού σε βάρος του δυϊσμού[1], η *θέληση για δύναμη*, η ιεραρχία, η ανταγωνιστικότητα, η απόρριψη κάθε είδους «επέκεινα», η *μεταστοιχείωση των αξιών*, η *αιώνια επιστροφή*, ο *Υπεράνθρωπος*. Και είναι η επίκληση αυτών ακριβώς των πολυσχιδών συνιστωσών που κατέστησε δυνατή την οικειοποίηση του Νίτσε από στοχαστές ολόκληρου του πολιτικού φάσματος[2]: Εθνικιστές (φασίστες και ναζί), κομμουνιστές, αναρχικούς, συντηρητικούς, ριζοσπάστες...

Το «οικοδόμημα» του Γερμανού φιλοσόφου ήρθε αντιμέτωπο με το χριστιανισμό, το Διαφωτισμό και τους σπόρους τους (δημοκρατία, πρόοδο, ισότητα, εθνικισμό, σοσιαλισμό, κράτος), με ολόκληρο το δυτικό τρόπο σκέψης καταδεικνύοντας ένα μονοπάτι επίγειο, πέρα από το καλό και το κακό, αντιτιθέμενο σε οιαδήποτε αντικειμενικότητα, μακριά από δογματισμούς, αυθεντίες και προκαταλήψεις. Για τον Αντόρνο, το έργο του ήταν μια ολική άρνηση της επίσημης φιλοσοφίας και μια απελευθέρωση από το ψέμα της «αλήθειας», της ιδεολογίας και της ηθικής εν ονόματι εκείνου που αποκαλούσε ζωή.

> *«Όταν εξυμνούσε τη σκληρότητα σκεφτόταν ότι, όταν κάποτε οι άνθρωποι απαλλαγούν από κάθε συμβατική ηθική, από κάθε χαλιναγώγηση του ενστίκτου μέσω της εκλογίκευσης, μέσω δικαιολογιών, τότε θα επιτευχθεί το σωστό, δηλαδή ότι, από τη στιγμή που οι άνθρωποι θα αναγνωρίσουν και τις ορμές καταστροφής, αυτές οι ορμές θα χάσουν τη δύναμη τους και τη θέση του γεμάτου μνησικακία ανθρώπου, που είναι κακός επειδή δεν μπορεί να ακολουθήσει τις ορμές του, θα λάβει ο άνθρωπος που δεν θα είναι πλέον ούτε υπό τη στενή έν-*

---

[1] Τα αγαπημένα ζώα του Ζαρατούστρα, του γνωστού (αντί)ήρωα – φιλοσόφου του Νίτσε, είναι *εξίσου* το φίδι και ο αετός, δήλωση της απόρριψης του διπόλου «ιδεαλισμός – υλισμός».

[2] Ίσως μόνο ο Ζαν Ζακ Ρουσσώ να έχει τύχει ανάλογης, πολύπτυχης, αναφοράς, όχι όμως με τόσο άμεσο τρόπο.

> *νοια κακός ούτε καλός, ακριβώς επειδή δεν θα χρειάζεται πια να απωθεί, να καταπιέζει οτιδήποτε. Με άλλα λόγια δηλαδή, το ιδανικό της ελευθερίας εμφανίζεται πίσω από την επιφανειακή λατρεία της καταπίεσης».* [Gadamer – Adorno – Horkheimer, σ. 15 – 16]

Όσον αφορά στην τοποθέτηση του για το άτομο σε σχέση με το πολιτικό του περιβάλλον και με το κράτος εν γένει, ο Γερμανός φιλόσοφος στα πρώιμα έργα του[3] υιοθέτησε μια αντίληψη που έβρισκε σύμφωνους και πολλούς προγενέστερους φιλοσόφους (όπως τον Καντ). Από τη μια πλευρά, η άποψη αυτή πρέσβευε την αυτονομία των μεγάλων πνευμάτων της κουλτούρας από το κράτος αλλά από την άλλη, τα ελεύθερα αυτά πνεύματα θα έπρεπε να αναγνωρίζουν την κυρίαρχη πολιτική εξουσία ως μια εγγύηση της προστασίας της ηρεμίας και της δημιουργικότητάς τους από τις εκάστοτε πολιτικές αναταραχές και του διαχωρισμού τους από την «πλέμπα». Ωστόσο, στη συνέχεια, προσδίδει στους δημιουργούς ένα ελάχιστο ενδιαφέρον για το πολιτικό γίγνεσθαι μιας και αναγνωρίζει πως η νεωτερική δημοκρατία βρίσκεται σε συνεχή αλληλεπίδραση με τον στοχαστή. Αυτό, βέβαια, που και εδώ φυλάσσεται ως «κόρη οφθαλμού» είναι η αυτονομία και ελευθερία του σκέπτεσθαι.

Τα δύο αυτά κλιμακούμενα επίπεδα στην πρόσληψη της έννοιας «πολιτική» από τον Νίτσε, δεν εκφράζουν παρά δύο ρεύματα που, αν και αντιμαχόμενα, ξεπήδησαν από το Διαφωτισμό[4]. Πριμοδότηση της αυτονομίας με ταυτόχρονη απαξίωση του θεμελιώδους διαφωτιστικού αξιώματος της ισότητας μεταξύ των ανθρώπων. Και είναι αυτή η διαφοροποίηση που σκιαγραφεί το νιτσεϊκό πολιτικό μοντέλο «διακυβέρνησης» των ανθρώπων:

> *«εκείνος που κυβερνά τον εαυτό του πρέπει να είναι ικανός να κυβερνήσει τους άλλους και, αντιστρόφως, μόνον εκείνος που είναι ικανός για κυριαρχία είναι αληθινά άξιος να είναι ελεύθερος»* [Σαρίκας (2004), σ. 19]

Αν και δεν αποτελεί αντικείμενο μελέτης της παρούσας εργασίας, τα όσα προανέφερα δίνουν τη σκυτάλη στην προσπάθεια ιδιοποίησης

[3] Π.χ. στους *Παράκαιρους Στοχασμούς*

[4] Βλ. Σαρίκας (2004), σ. 16 – 17.

του Νίτσε από τους ναζί και θεωρώ πως κάποιες ελάχιστες αποσαφηνίσεις επί του θέματος αυτού, όχι μόνο για να καταστεί πιο ολοκληρωμένη η προσέγγιση του πολιτικού Νίτσε αλλά και επειδή η ασυμβατότητα «νιτσεϊσμού» – ναζισμού θα αναδείξει σημεία χρήσιμα για την καθεαυτό μελέτη μου, είναι απαραίτητες.

Η ναζιστικοποίηση του Νίτσε προέκυψε από την προσπάθεια του Γ' Ράιχ να βρει στο πρόσωπο παρελθοντικών απαστραπτουσών προσωπικοτήτων της φιλοσοφίας, της επιστήμης, των τεχνών και των γραμμάτων στη Γερμανία, τους εκφραστές των ρατσιστικών, επικών και ολοκληρωτικών του ενοράσεων. Οι Άλφρεντ Μπόιμλερ και Άλφρεντ Ρόζενμπεργκ είναι οι κατεξοχήν ναζιστές αξιωματούχοι που «ανέλαβαν δράση». Ο πρώτος, αυθεντία στον Νίτσε, αναλαμβάνει την επανέκδοση πολλών από τα νιτσεϊκά έργα, εκλαϊκευμένων, με σκοπό την ανάδειξη εκείνων των σημείων[5] που ταίριαζαν στη χιτλερική κοσμοθεωρία. Αλλά και εκεί που δεν μπορούσε να βρει «βολικές» αυτούσιες ρήσεις, παρέθετε ναζιστικούς σχολιασμούς διαφόρων τευτονικών επών με την υποσημείωση ότι «αυτό θα μπορούσε κάλλιστα να το είχε πει ο Νίτσε». Σημαντικό είναι πως προσπάθησε λυσσαλέα να ακυρώσει κάθε αντί – ναζιστική ιδέα και θεώρηση του Νίτσε αποδίδοντάς αυτές είτε σε παρερμηνεία από τους μεταγενέστερους μελετητές είτε σε επιβεβαίωση του αγώνα του (Νίτσε) για μεγαλείο[6]. Ο Ρόζενμπεργκ, σε αντίθεση με τον Μπόιμλερ, δεν ασχολήθηκε καθόλου με τα «σκοτεινά», για τη ναζιστική ιδεολογία, νιτσεϊκά λεγόμενα. Οι αναφορές του στον Νίτσε ήταν πάντα επιλεκτικές, επιδιώκοντας, μέσω μιας περίτεχνης συρραφής αποφθεγμάτων του Γερμανού φιλοσόφου, την ενίσχυση των αρίων παραληρημάτων. Αξίζει εδώ να σημειωθεί ο ρόλος που έπαιξε η Ελίζαμπετ, η γεροντοκόρη αδερφή του Νίτσε[7], που μετά το θάνατό του, γοητευμένη τόσο από την προσωπι-

[5] Υπεράνθρωπος, εξύμνηση του ηρακλείτειου πολέμου, θέληση για δύναμη, ιεραρχία κ.ά.
Βλ. και Gadamer, σ. 19.

[6] Χαρακτηριστικες περιπτώσεις η επίθεση από τον Νίτσε ενάντια στον γερμανικό λαό – που δικαιολογείται ως επίθεση ενάντια στα ρωμαϊκά και χριστιανικά στοιχεία του γερμανικού χαρακτήρα, ακριβώς επειδή ο Νίτσε, δήθεν, επιθυμούσε την επιστροφή στο καθαρό γερμανικό «είναι» - και η επίθεση εναντίον τού Βάγκνερ – που ο Μπόιμλερ αντιπαρέρχεται αποδίδοντας την στον αναμενόμενο και θεμιτό φθόνο του Νίτσε στον αγώνα του για μεγαλείο. Βλ. Σαρίκας (2004), σ. 62 - 63.

[7] Και, «όλως τυχαίως», μια από τις βασικες γεννητριες του μισογυνισμού του αδερφού της

κότητα του Φύρερ όσο και από τα οφέλη (κοινωνικά και οικονομικά) που θα μπορούσε να αποκομίσει, επιδόθηκε σε μια προσπάθεια παρουσίασης του αδερφού της ως προγόνου και θεματοφύλακα φασιστικών και ναζιστικών αξιών.

Ωστόσο, σημαντική συμβολή σε αυτήν την κίβδηλη εικόνα του Νίτσε είχαν τόσο οι «επιφανέστεροι» των συμμάχων κατά τον Β' Π.Π. όσο και μαρξιστές. Πύρινα άρθρα, που καταλόγιζαν στον Νίτσε την αιμοδιψή μανία του Χίτλερ, παρέλαυναν συχνά πυκνά σε αμερικάνικες και βρετανικές εφημερίδες, ενώ μαρξιστές, όπως ο Γκέοργκ Λούκατς, βάλθηκαν να «διαφωτίσουν» τον κόσμο για το ότι οι Μπόιμλερ και Ρόζενμπεργκ «έπεσαν έξω» για τον Γερμανό φιλόσοφο: ο Νίτσε ήταν ακόμα πιο φασίστας απ' όσο τον θεωρούσαν οι ακόλουθοι του Χίτλερ...

Διαβάζοντας, όμως, το έργο του νηφάλια μπορεί να ειδωθεί καθαρά, παρ' όλες τις όποιες αντιφάσεις[8], πως ο Γερμανός στοχαστής όχι μόνο υπέρμαχος του ναζισμού δεν ήταν αλλά τουναντίον: αποτέλεσε μια προκαταβολική καταδίκη του.

> *«Οι έννοιες της φυλής, του έθνους, του κράτους έγιναν στην σκέψη του αντικείμενο καταιγιστικής κριτικής και καυστικού εμπαιγμού ως εκφάνσεις της 'αρρώστειας' του 19ου αιώνα. Ο ένθεος εγωισμός του Υπερανθρώπου (όπως και να τον κρίνει κανείς αναφορικά με την επάρκειά του ως ηθικής θεωρίας) είναι ριζικά αντίθετος με την λογική της ολοκληρωτικής εξουσίας που συντρίβει την ατομική ιδιοφυΐα και ευρηματικότητα. Σε έναν από τους πιο διορατικούς του αφορισμούς το κράτος χαρακτηρίζεται ως το 'πιο κρύο από τα κρύα τέρατα' της εποχής. Η αδέσμευτη ποιητικότητα του γνήσιου στοχαστή περιπαίζει και περιφρονεί τους μηχανισμούς κάθε συγκεντρωτικής εξουσίας».* [Βαλλιάνος, σ. 281]

Μια άλλη σημαντική πτυχή στο νιτσεϊκό έργο είναι η σχέση του Γερμανού φιλοσόφου με τη δημοκρατία. Η κριτική του έχει να κάνει, ως ριζοσπάστη αριστοκράτη, (και) με το φόβο ότι με πρόσχημα τον εξισωτισμό οι μάζες θα έσπευδαν να καταστρέψουν την αριστοκρατί-

---

[8] Που ακόμα και αυτό (η παρουσία των αντιφάσεων) αποτελεί εξαιρετικό δείγμα του ότι ο Φρειδερίκος Νίτσε ήταν ενάντια σε κάθε δογματισμό, πόσο μάλλον σε μια «φυρερική αυθεντία».

α, την πηγή της κουλτούρας. Είναι δεδομένο πως ο Νίτσε δεν ήταν δημοκράτης μιας και η πλήρης ισότητα που ευαγγελιζόταν η δημοκρατία σήμαινε γι' αυτόν εξισωτισμό προς τα κάτω με τα λιγότερο αξιόλογα μέλη της κοινωνίας να κυριαρχούν. Παράλληλα, όμως, κατά τον Άλαν Σριφτ, αναγνωρίζει στο πολίτευμα αυτό την παραγωγή δύο τύπων ανθρώπου που η μεταξύ τους διαμάχη προάγει την κατάφαση στη ζωή και τη δημιουργία:

> *«Ο άνθρωπος μιας εποχής διάλυσης που ανακατεύει τις φυλές και που συνεπώς περιέχει μέσα του την κληρονομιά μιας πολυειδούς καταγωγής, δηλαδή αντίθετες και συχνά όχι μόνον αντίθετες ενορμήσεις και αξίες, που παλεύουν η μια με την άλλη και σπάνια αφήνουν σε ησυχία η μία την άλλη – ένας τέτοιος άνθρωπος όψιμων κουλτουρών και σπασμένων φώτων θα είναι, κατά μέσο όρο, ένας αδύνατος άνθρωπος: η βασική του επιθυμία είναι να πάρει τέλος ο πόλεμος που είναι ο ίδιος... Αν όμως η αντίθεση και ο πόλεμος σε μια τέτοια φύση λειτουργεί σαν ένα ακόμη ερέθισμα και κέντρισμα για ζωή – και αν, από την άλλη μεριά, εκτός από ισχυρές και ασυμφιλίωτες ενορμήσεις έχουν επίσης κληρονομηθεί και καλλιεργηθεί μια προσωπική μαεστρία και επιδεξιότητα στη διεξαγωγή πολέμου εναντίον του εαυτού, δηλαδή ένας αυτοέλεγχος, μια αυτοεξαπάτηση: τότε προκύπτουν εκείνοι οι σαγηνευτικά ακατανόητοι και αδιανόητοι άνθρωποι, εκείνοι οι αινιγματικοί άνθρωποι οι προκαθορισμένοι για νίκη και σαγήνευση των άλλων... Αυτοί εμφανίζονται ακριβώς τις ίδιες εποχές στις οποίες βγαίνει στο προσκήνιο ο αδύνατος άνθρωπος με την επιθυμία του για ανάπαυση, και οι δύο τύποι ανήκουν στο ίδιο σύνολο και ξεπηδούν από τις ίδιες αιτίες».* [Νίτσε (1999), § 200, σ. 91 – 92]

Εξάλλου, η κριτική του Νίτσε στη φιλελεύθερη δημοκρατία περνά μέσα από αναφορές στο κράτος, το νόμο και την πολιτική χειραφέτηση. Το κράτος, γι' αυτόν, αντιπροσωπεύει την κυρίαρχη θέληση για δύναμη:

> *«...η έννοια της πολιτικής υπεροχής μετατρέπεται πάντα σε έννοια ψυχολογικής υπεροχής».* [Νίτσε (χ.χ.), πρώτη πραγματεία, § 6, σ. 28]

Με αυτούς τους ψυχολογικούς όρους παραθέτει, τηλεγραφικά, τη δική του παθολογία των πολιτευμάτων:

> *«Η μοναρχία αντιπροσωπεύει την πίστη σε έναν άνθρωπο που είναι εντελώς ανώτερος, ένας ηγέτης, σωτήρας, ημίθεος. Η αριστοκρατία αντιπροσωπεύει την πίστη σε ανθρώπους που ανήκουν σε μια ελίτ και ανώτερη κάστα. Η δημοκρατία αντιπροσωπεύει τη μη πίστη στους μεγάλους ανθρώπους και σε μια κοινωνία ελίτ: 'Ο καθένας είναι ίσος με κάθε άλλον'. 'Κατά βάθος είμαστε όλοι ανεξαιρέτως ιδιοτελή ζώα και πλέμπα'».* [Νίτσε (2001), § 752, σ. 348 – 349]

Η κυρίαρχη, για δύναμη, θέληση οιουδήποτε κράτους εκφράζεται μέσω της επιβολής των νόμων:

> *«Το να μιλούμε για καθαυτό δίκαιο και άδικο, δεν έχει κανένα νόημα. Καμιά ζημιά, καμιά βιαιοπραγία, καμιά αρπαγή, καμιά καταστροφή δε μπορεί να είναι καθεαυτή 'άδικη', αφού η ζωή, κατ' ουσία, στις βασικές λειτουργίες της δηλαδή, είναι βλαπτική, βιαιόπραγη, αρπαχτική, καταστροφική... Μια δικαιοκρατημένη κατάσταση είναι πάντα μια εξαίρεση, ένας περιορισμός της θέλησης της ζωής...».* [Νίτσε (χ.χ.), δεύτερη πραγματεία, § 11, σ. 78]

Τέλος, όσον αφορά στην πολιτική χειραφέτηση, τη θεωρεί το πέρασμα από μια οργανική ζωή (κοινότητα) σε μια φανταστική, μηχανική δομή[9] (κοινωνία) όπου εκκολάπτονται τα αγελαία ένστικτα, η μέτρια φύση.

> *« Γεγονός: οι καταπιεσμένοι, οι ταπεινοί, όλη η μεγάλη μάζα των δούλων και των μισοδούλων θέλουν δύναμη Πρώτο στάδιο: ελευθερώνουν τον εαυτό τους – εξαγο-*

[9] Ένα απολλώνιο οικοδόμημα, όπως θα εξηγήσω στο κεφ. I του Β' μέρους.

ράζουν τον εαυτό τους, φαντασιακά στην αρχή, αναγνωρίζονται μεταξύ τους, επιβάλλονται Δεύτερο στάδιο: μπαίνουν στον αγώνα, θέλουν αναγνώριση, ίσα δικαιώματα, 'δικαιοσύνη' Τρίτο στάδιο: απαιτούν προνόμια (-τραβούν τους εκπροσώπους της δύναμης με το μέρος τους). Τέταρτο στάδιο· θέλουν να έχουν αποκλειστικά τη δύναμη, και την αποκτούν... Η δημοκρατία είναι ο φυσικοποιημένος χριστιανισμός: ένα είδος 'επιστροφής στη φύση' καθώς, λόγω της ακραίας αντιφυσικότητάς της, μπόρεσε να υπερνικηθεί από τις αντίθετες αξίες – Συνέπεια· το αριστοκρατικό ιδεώδες χάνει στο εξής τη φυσικότητά του...». [Νίτσε (2001), § 215, σ.117]

Βασική επιδίωξη αυτής της ενότητας ήταν να σκιαγραφήσει όσο το δυνατόν συνοπτικότερα και περιεκτικότερα το πολιτικό προφίλ του Γερμανού φιλοσόφου, αναδεικνύοντας εκείνες τις πτυχές που θα βοηθήσουν τον αναγνώστη να κατανοήσει το θεωρητικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο θα δοκιμαστεί η διάδραση Νίτσε και Αναρχίας, στο Β μέρος της παρούσας μελέτης. Οφείλω να σημειώσω πως μια πιο διεξοδική ανάλυση νιτσεϊκών εννοιών – σταθμών (*Υπεράνθρωπος, θέληση για δύναμη, αιώνια επιστροφή* κ.ά.) κρίθηκε σκόπιμο να παρατεθεί διάσπαρτα στο Β μέρος και όπου θα λαμβάνει χώρα η αντίστοιχη αναφορά.

ΙΙ. Η φιλοσοφία της Α – (ν)αρχίας

Το αναρχικό κίνημα, φαινόμενο του 19ου αιώνα, αντιπροσωπεύει μια εξέγερση που οι ρίζες της μπορούν να αναζητηθούν σε φιλοσοφικά και θρησκευτικά κινήματα όπως οι Στωικοί και οι Κυνικοί στην αρχαιότητα αλλά και οι Γνωστικοί αιρετικοί και οι Αναβαπτιστές στον μεσαίωνα. Ειδικά οι Κυνικοί με την κριτική τους στη δημοκρατία, την εξουσία και τις κοινωνικές συμβάσεις, ύφαιναν μια στάση ζωής που διαποτιζόταν από αμιγώς αναρχικά ιδεώδη. Αλλά και οι εκλεκτικές, «θρησκευτικές» συγγένειες καθιστούν τον αναρχισμό κληρονόμο όλων των ουτοπικών, χιλιαστικών θρησκευτικών κινημάτων, με έμφαση σε μια εσχατολογία που απέβλεπε στην εγκαθίδρυση, επί γης, ενός «βασιλείου» δικαιοσύνης, ισότητας και αδελφοσύνης.

Την πατρότητα, ωστόσο, του αναρχισμού δύναται να διεκδικήσει και ο Διαφωτισμός: η ελευθερία, η ισότητα, η πολιτική δράση είναι

έννοιες που ζυμώνονται μέσα στις αλυσιδωτές αντιδράσεις της Γαλλικής Επανάστασης και δίνουν στους αναρχικούς την αφορμή για κριτική των μεθόδων και των σκοπών αυτής αλλά και τόσων άλλων ιστορικών εξεγέρσεων. Η αντίφαση αυτή, μεταξύ ιδεαλισμού και υλισμού, πίστης και ορθολογικότητας αποτελεί ένα καίριο χαρακτηριστικό για τον εν γένει αναρχισμό, που αποστρέφεται ομογενοποιήσεις, δογματισμούς, αυθεντίες και πεπατημένες οδούς επαναστατικότητας. Μέσα από αυτό το χαρακτηριστικό ξεπηδά και η πανσπερμία των φιλοσοφικών διαφοροποιήσεων που οδήγησε στη συγκρότηση των κύριων αναρχικών ρευμάτων ,τα οποία και θα παρουσιάσω ευθύς αμέσως.

Ο *μουτουαλισμός*[10] του Πιέρ Ζοζέφ Προυντόν είναι η πιο πρώιμη μορφή «συνειδητοποιημένου» αναρχισμού. Ο Προυντόν, αντίθετος με οποιαδήποτε μορφή βίαιης εξέγερσης για ανατροπή της καθεστηκυίας τάξης, πίστευε πως η πραγμάτωση της αναρχίας έγκειται στην εξέλιξη – ανάπτυξη της ατομικής και της συλλογικής συνείδησης με τελικό στόχο την ταύτιση ηθικής και πολιτικής, έτσι ώστε η δεύτερη ουσιαστικά να καταργείται. Οι εξουσιαστικές τάσεις τότε αίρονται και μαζί με αυτές και η διαφοροποίηση μεταξύ αρχόντων και αρχομένων. Οι κοινότητες που θα προκύψουν τότε, θα συνδέονται μεταξύ τους μέσω ομοσπονδιών και οι εμπορικές τους δραστηριότητες θα κινούνται στο πλαίσιο της ελεύθερης ανταλλαγής. Αυτό, όμως, που ουσιαστικά διαφοροποίησε τον προυντονισμό από τα κυρίαρχα ρεύματα του αναρχισμού (κολεκτιβισμός, αναρχοκομμουνισμός) αλλά και που προκάλεσε τα πικρόχολα σχόλια του Μαρξ στην *«Αθλιότητα της Φιλοσοφίας»*, ήταν η αποδοχή από μέρους του της μικρής ατομικής ιδιοκτησίας, προσπαθώντας να κάνει έναν ιδιαιτέρως ενδιαφέροντα διαχωρισμό μεταξύ ιδιοκτησίας και κατοχής. Πάνω σε αυτή τη μικρή ατομική ιδιοκτησία θεμελιώνεται ένα πυκνό δίκτυο παραγωγικών και καταναλωτικών συνεταιρισμών που ενώνονται ελεύθερα σε ομοσπονδίες κι αυτές σε συνομοσπονδίες. Έτσι, προκύπτει στο τέλος ένα κράτος χωρίς κεντρική εξουσία[11], ένα μη-κράτος συνεταίρων.

Ο *κολεκτιβιστικός αναρχισμός* έχει ως «προπαγανδιστή» του τον Μιχαήλ Μπακούνιν. Ομοσπονδιακές κοινότητες όπου οι σχέσεις των μελών τους χαρακτηρίζονται από πλήρη ισότητα και κατάργηση κάθε (κεντρικής ή μη) εξουσίας, οδηγούμενες από το ένστικτο της συνερ-

---

[10] «Αμοιβαιότητα» θα μπορούσε να είναι ένας αντίστοιχος, δόκιμος ελληνικός όρος.

[11] Ένας πρόδρομος, ίσως, του σύγχρονου αιτήματος για αποκεντρωμένα κράτη.

γασίας και της αλληλεγγύης που, για όλους τους «σοσιαλίζοντες» αναρχικούς, φωλιάζουν μέσα στους ανθρώπους. Το ειδοποιό στοιχείο εδώ είναι πως τα μέσα παραγωγής ανήκουν σε όλη την κοινότητα με το κάθε μέλος της να απολαμβάνει τα παραγόμενα αγαθά ανάλογα με τη χρονική διάρκεια της καθημερινής εργασίας του.

Επιπρόσθετα, ο *αναρχοκομμουνισμός*, με κύριο εκφραστή του τον Πιοτρ Κροπότκιν, είναι, επίσης, μια αναρχική κολεκτίβα όπου όμως η αμοιβαιότητα και η αλληλεγγύη έχουν αναπτυχθεί με τέτοια δυναμική που οι ενδοκοινοτικές και διακοινοτικές συναλλαγές πραγματοποιούνται πια στη βάση τού «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του».

Ένα άλλο σημαντικό ρεύμα, που θα με απασχολήσει ιδιαίτερα στην παρούσα μελέτη, είναι αυτό του *αναρχοατομικισμού*. Η φιλοσοφική βάση εδώ είναι η φιλελεύθερη ιδέα της κυριαρχίας του ατόμου. Η βασική και ουσιαστικότατη βέβαια διαφορά αναρχοατομικιστών και (ακραίων) φιλελεύθερων είναι ότι οι δεύτεροι δεν πιστεύουν πως η ατομική ελευθερία και κυριαρχία μπορεί να διασφαλιστεί στους κόλπους μιας ακρατικής κοινωνίας, τη στιγμή που οι πρώτοι θεωρούν το κράτος, όσο μινιμαλιστικό και αν παρουσιάζεται, ως την κύρια πηγή καταπίεσης. Από τους ατομικιστές αναρχικούς ξεπηδά και το ρεύμα του εγωισμού με κύριο εκφραστή του τον Μαξ Στίρνερ, έναν φιλόσοφο ιδιαίτερης ευφυΐας επηρεασμένο από το *«εγώ»* του Φίχτε[12] και τη διαλεκτική του Χέγκελ.

Εξάλλου, αναφορά θα γίνει στο δεύτερο κεφάλαιο του Β' μέρους και στην συνδικαλιστική συνιστώσα του αναρχικού κινήματος, γνωστή ως αναρχοσυνδικαλισμό, που αποτέλεσε και την κύρια κινητήρια δύναμη για μια, έστω και βραχυπρόθεσμη, από τις ουσιαστικότερες πραγματώσεις της αναρχικής «ουτοπίας»[13]. Οι αναρχοσυνδικαλιστές αρνούνται να δεσμευτούν από συμβατικές, αντιπροσωπευτικές πολιτικές διαδικασίες προτιμώντας την άμεση ανταγωνιστική δράση κατά των εργοδοτών με κύριο «όπλο» την απεργία. Από αναρχική σκοπιά, η επιλογή της αδιαμεσολάβητης δράσης αποφεύγει τόσο τη φθορά

---

[12] Αν και ο Στίρνερ διαφοροποιησε κατά πολύ τη σύλληψη του δικού του *«εγώ»*.

[13] Αναφέρομαι, φυσικά, στην ισπανική επανάσταση του 1936 και στο «σύντομο καλοκαίρι της αναρχίας» που πλημμύρισε κάθε γωνιά της Καταλονίας. Η κοινωνικοπολιτική δραστηριότητα των αναρχικών στην Ισπανία εκφραζόταν μέσα από την Αναρχική Ιβηρική Ομοσπονδία (F.A.I.) και την αναρχοσυνδικαλιστική Εθνική Συνομοσπονδία Εργατών (C.N.T.)

από τη γραφειοκρατία των συμβατικών συνδικαλιστικών οργανώσεων και τον κρατικό μηχανισμό, όσο και την «κηδεμονία» από επαγγελματίες «εργατοπατέρες», αναπτύσσοντας έναν πολιτικό ακτιβισμό στη βάση της αποκέντρωσης και της συμμετοχικής λήψης των αποφάσεων.

Θέλω να κλείσω αυτή την περιήγηση με το να αναφερθώ αρκετά συνοπτικά στους πιο φιλοσοφικούς (και λιγότερο πολιτικούς) προβληματισμούς[14] τριών από τους προαναφερθέντες στοχαστές: των Μπακούνιν, Κροπότκιν και Στίρνερ. Η φιλοσοφική πτυχή είναι απαραίτητη (και προβοκατόρικη ομολογώ, μιας και κάθε αναφορά εδώ θα είναι άκρως επιλεκτική, κρυφοκοιτάζοντας προς μια αντίστοιχη νιτσεϊκή σκέψη) διότι ο αναγνώστης δεν πρέπει να λησμονεί πως η «αναμέτρηση» των επομένων κεφαλαίων θα συντελεστεί με «αντίπαλο» ένα μεγαθήριο της φιλοσοφίας (και όχι της πολιτικής δράσης). Όσο για τη σύντομη αναφορά, για καθαρά πρακτικούς λόγους θεωρώ πως καταλληλότερο είναι μια βαθύτερη ανάλυση να παρουσιαστεί στα κεφάλαια που έπονται αυτής της εισαγωγής.

Για τον Μπακούνιν, ο δυϊσμός υλισμού – ιδεαλισμού είναι μια αδιάψευστη πραγματικότητα, με τον Ρώσο αναρχικό να θέτει εαυτόν στο στρατόπεδο του υλισμού.

> *«Ο άνθρωπος, όπως και καθετί άλλο στη Φύση, είναι ένα εντελώς υλικό ον. Το πνεύμα, η ιδιότητα του σκέπτεσθαι, η δύναμη να λαμβάνεις και να στοχάζεσαι διαφορετικές εξωτερικές αισθήσεις...η ικανότητα να σχηματίζεις ιδέες...με μια λέξη, η νοημοσύνη, ο μοναδικός δημιουργός ολόκληρου του ιδεατού κόσμου μας – είναι ιδιότητα του ζωικού σώματος και ειδικά του καθ' ολοκληρίαν υλικού μηχανισμού του εγκεφάλου»*
> [Μπακούνιν (2006), σ. 60]

Ωστόσο, η εναντίωσή του στις νατουραλιστικές φωνές – φορείς ντετερμινιστικών αντιλήψεων – αλλά και η αντίθεσή του στη μαρξι(στι)κή ιστορική αναγκαιότητα, τον φέρνουν πολύ κοντά σε προβληματισμούς ιδεαλιστικών (όχι ακραίων, αλλά γερμανοϊδεαλιστικού

[14] Αν και είναι σχεδόν αδύνατο, τουλάχιστον για τον γράφοντα, να αποχαρακτηριστεί η φιλοσοφία απ' οτιδήποτε πολιτικό, και το αντίστροφο.

τύπου) καταβολών που θα μπορούσαν να εγείρουν το ερώτημα για το κατά πόσο η σκέψη του προσεγγίζει τον νιτσεϊκό μονισμό[15].

Ο Πιοτρ Κροπότκιν καταπιάνεται στην *«Ηθική»* του με δύο θέματα, τη διάκριση καλού – κακού και τη σύγκρουση των παθών, εκφράζοντας απόψεις που θα μπορούσαν να επιδοκιμαστούν από τον Νίτσε:

> *«Είναι πάντα αυτή η καταραμένη ιδέα της ποινής και του κολασμού, η οποία τίθεται εμπόδιο στη σκέψη Είναι ακόμη αυτή η παράλογη κληρονομιά της θρησκευτικής παράδοσης η οποία διδάσκει ότι μια πράξη είναι καλή, εάν προέρχεται από υπερφυσική έμπνευση, και αδιάφορη, εάν απουσιάζει η υπερφυσική προέλευσή της... Διώξτε τον διάβολο και τον άγγελο και δεν θα μπορώ πλέον να σας πω, εάν μια πράξη είναι καλή ή κακή, διότι δεν γνωρίζω άλλον τρόπο για να την κρίνω... Το σαπρόφυτο όζει, το φίδι με δαγκώνει, ο ψεύτης με εξαπατά: Το φυτό, το ερπετό και ο άνθρωπος, και τα τρία, υπακούουν σε μιαν ανάγκη[16] της φύσης. Έστω! Ε, λοιπόν, και εγώ υπακούω σε μιαν ανάγκη της φύσης μου, αποστρεφόμενος το σαπρόφυτο που όζει, το φίδι που σκοτώνει με το δηλητήριό του και τον άνθρωπο, ο οποίος είναι ακόμη πιο φαρμακερός από το ζώο... Εγώ και όλοι όσοι συμμερίζονται τις αντιπάθειές μου, υπακούμε επίσης σε μιαν ανάγκη της φύσης μας και θα δούμε ποιος από τους δύο έχει με το μέρος του το δίκαιο και, επομένως, τη δύναμη».* [Κροπότκιν (2000) σ. 36 – 38]

Τέλος, στον Μαρξ Στίρνερ είναι που απαντάται η πιο ακραία εκδοχή τής, προαναφερθείσας ατομικής κυριαρχίας και ανεξαρτησίας. Ο εγωισμός του τοποθετεί το άτομο, τον *μοναδικό*, στον ομφαλό του ηθικού σύμπαντος. Υπό αυτήν την οπτική, το άτομο δικαιούται να δρα χωρίς κοινωνικές, νομικές, ηθικές ή θρησκευτικές αναστολές. Αυτή είναι μια θέση που οδηγεί τόσο σε έναν τύπο αθεϊσμού όσο και σε έναν, ατομικά, αναρχικό τρόπο σκέψης. Βέβαια, το αν ο Στίρνερ δύναται να συγκαταλεχθεί στους αναρχικούς στοχαστές είναι ένα ε-

---

[15] Βλ. την υπ'αρ. 1 υποσημείωση

[16] Ανάγκη με την έννοια του πάθους και όχι της αδήριτης αναγκαιότητας (σημείωση του γράφοντα).

ρώτημα καίριο και με εξαιρετικό ενδιαφέρον. Όσο ενδιαφέρουσα είναι και η «συνάντησή» του με τον μεταγενέστερό του Νίτσε, συνάντηση που θα ψηλαφιστεί στο τέταρτο κεφάλαιο του Β' μέρους.

Β. ΑΝΑΡΧΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΝΙΤΣΕ

1. Το Απολλώνιο και το Διονυσιακό, ο εικονοκλάστης και αιρετικός Νίτσε

Στο φιλοσοφικό του ταξίδι ο Φρειδερίκος Νίτσε κάνει συχνά χρήση δύο όρων που περικλείουν ιδιαίτερες δυναμικές, ανταγωνιστικές μεταξύ τους αλλά και τόσο απαραίτητες, και οι δύο, για την κατανόηση του περιβάλλοντός μας και τη διαμόρφωση της πορείας μας μέσα σε αυτό. Πρόκειται για το *απολλώνιο* και το *διονυσιακό*, δύο δυνάμεις που παράγουν τέχνη, που διέπονται κυρίως από παραμέτρους αισθητικές και αισθητηριακές.

Το *απολλώνιο* στοιχείο εκφράζει την αυτοσυγκράτηση, την έννοια του μέτρου. Μια αισθητική θέληση για την κατασκευή μιας παραίσθησης, μιας φαντασίας που παράγει το κάλλος και την τάξη. Η λέξη – «κλειδί» εδώ είναι το *όνειρο*. Μέσα από αυτήν την ονειρική, παραισθησιακή κατασκευή σκιαγραφούμε και ερμηνεύουμε τη θέση και τη δράση μας σε σχέση με τα πάντα γύρω μας, αντλούμε τη δύναμη για ν' αντιμετωπίσουμε τις δυσκολίες της ζωής εξωραΐζοντάς τες (κάλλος). Είναι αυτές οι φαντασίες που μας περιβάλλουν μ' έναν τελολογικό (σκοπός) και συνεκτικό (τάξη), σε σχέση με το οτιδήποτε γύρω μας, μανδύα.

Μια τέτοια φαντασιακή κατασκευή είναι για τον Νίτσε και το έθνος – κράτος. Για τον γερμανό φιλόσοφο η εμφάνιση του έθνους – κράτους απαντά αποκλειστικά σε υλικές και εμπορικές ανάγκες, με δυο λόγια όχι μόνο δεν περικλείει τίποτα το υπερβατολογικό, αφού ήταν γέννημα συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών, αλλά και εθνική - συλλογική συνείδηση και κρατική εξουσία δεν αντιστοιχούν σε κανένα ηθικό θεμέλιο οποιουδήποτε «επέκεινα». Από την πλευρά τους οι αναρχικοί συνδράμουν σε αυτό το σκεπτικό ανάγοντας την προέλευση και συντήρηση του κράτους τόσο σε θεοκρατικές όσο και εξουσιαστικές – υλικές, ιστορικές συνθήκες:

> *«Κι έτσι συντελείται σταδιακά η πρώτη 'συγκέντρωση των εξουσιών', η πρώτη αμοιβαία εξασφάλιση κυριαρχίας – απ' το δικαστή και τον στρατιωτικό αρχηγό – ενάντια στην κοινότητα του χωριού*[17] *Ένας και μόνος*

[17] Σημείωση του Γράφοντα: Παραπέμπω στην υπ' αρ. 9 υποσημείωση της παρούσας μελέτης (σ. 10) όπου ο Νίτσε αναφέρεται επίσης στο πέρασμα από

άνθρωπος αναλαμβάνει τις δύο αυτές λειτουργίες. Περιστοιχίζεται από οπλισμένους άντρες για να εκτελέσει τις δικαστικές αποφάσεις. Οχυρώνεται στον πύργο του, συσσωρεύει για την οικογένειά του τα πλούτη της εποχής – ψωμί, ζώα, σίδερο – και σιγά – σιγά επιβάλλει την κυριαρχία του πάνω στους αγρότες της περιοχής» [Κροπότκιν (1985*), σ. 23]

Η κατασκευή που ονομάζεται «πολιτική ευταξία» είναι ακριβώς η υλοποίηση της θέλησης του Απόλλωνα. Άπαξ και διατυπωθεί ένας χαρακτηρισμός για την ανθρώπινη φύση αυτόματα ανεγείρεται και ένα πολιτικό οικοδόμημα – μια *απολλώνια κατασκευή* που θα αποτελέσει το πεδίο εφαρμογής της εν λόγω «φύσης». Η εικονοκλαστική εξέγερση του Νίτσε απέναντι σε ολόκληρη τη δυτική φιλοσοφική παράδοση έγκειται στην πεποίθηση, από μέρους του, πως από τους αρχαιότερους ως τους σύγχρονούς του και από τους ριζοσπαστικότερους ως τους πιο συντηρητικούς στοχαστές, η επίκληση συγκεκριμένων ανθρωπίνων χαρακτηριστικών για την ανθρώπινη φύση αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία θα βρει έκφραση η ανάγκη για την ύπαρξη (και πολιτικών) δομών.

Σε αυτό το σημείο ηχούν από μακριά τα τύμπανα της πομπής που ακολουθεί τον θεό του κρασιού και της κατάφασης στις ηδονές της ζωής. Καταφτάνει ο Διόνυσος που με τη «μέθη» του επιθυμεί να αποδομήσει κάθε *απολλώνια κατασκευή*. Η ζωή μπορεί να εκληφθεί μόνο σαν ένα αισθητικό φαινόμενο, ως το σύνολο ερμηνειών και εικασιών. Οποιαδήποτε προσπάθεια διατύπωσης «αληθειών» είναι μια παραίσθηση και τίποτε περισσότερο.

«Δεν υπάρχει ούτε 'πνεύμα', ούτε λογικό, ούτε σκέπτεσθαι, ούτε συνείδηση, ούτε ψυχή, ούτε θέληση, ούτε αλήθεια: όλα είναι πλάσματα της φαντασίας που δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν. Δεν υπάρχει ζήτημα 'υποκειμένου και αντικειμένου', αλλά ενός ιδιαίτερου είδους ζώου που μπορεί να ευημερήσει μόνο μέσω μιας

την κοινότητα σε μια δομή (κράτος). Βέβαια ενώ ο Κροποτκιν καταγγέλλει, έτσι, την περιστολή των ελευθεριών, ο Νίτσε κατακρίνει την πολιτική χειραφέτηση, και είναι λογική αυτή η διάσταση μιας και ο Ρώσος αναρχικός μιλά για τις πρώιμες μοναρχίες, ενώ ο Γερμανός φιλόσοφος για τη φιλελεύθερη δημοκρατία.

> *ορισμένης σχετικής ορθότητας, προπαντός κανονικότητας των αντιλήψεών του (έτσι ώστε να μπορεί να συσσωρεύσει εμπειρία)... Ενάντια στον θετικισμό, που μένει στα φαινόμενα – 'υπάρχουν μόνο γεγονότα' – εγώ θα έλεγα: όχι, τα γεγονότα είναι ακριβώς αυτό που δεν υπάρχει, υπάρχουν μόνον ερμηνείες... 'Το καθετί είναι υποκειμενικό', λέτε. Αλλά ακόμη κι αυτό είναι ερμηνεία. Το 'υποκείμενο' δεν είναι κάτι δεδομένο, είναι κάτι προσθεμένο και επινοημένο και προβλημένο πίσω απ' αυτό που είναι».* [Νίτσε (2001), § 480 – 481, σ. 237 – 238]

Όπως προανέφερα, για τον Νίτσε, κάθε δομή, κάθε παραίσθηση στοχεύει στο να συνδράμει στην επιβίωσή μας και το κριτήριο για την επιλογή έκαστης δομής είναι η χρησιμότητά της. Το ίδιο ισχύει και για τις «αλήθειες». Ακριβώς επειδή μόνον ερμηνείες υφίστανται, οι «αλήθειες» είναι όσες και οι οπτικές πάνω σε ένα θέμα, αμέτρητες και ποτέ a priori. Κατασκευές και τα περί ελεύθερης βούλησης[18].

> *«Στον πραγματικό κόσμο δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα σαν την ελεύθερη βούληση, μόνο δυνατές και αδύναμες βουλήσεις»* [Moore, σ. 54, η μετάφραση είναι του γράφοντα]

Το ενδιαφέρον εδώ είναι πως, όπως πολλοί φιλόσοφοι πριν από αυτόν, συνδέει τη συζήτηση περί ελευθερίας της βούλησης (όπως και την αλήθεια) με τα της ηθικής. Για τον Καντ, π.χ., η ύπαρξη ενός κόσμου διαφορετικού από τον φυσικό, όπου δεν κυβερνά η φυσική νομοτέλεια αλλά η ελευθερία, θεωρείται ικανή και αναγκαία συνθήκη για να είναι (και πρέπει να είναι!) ο άνθρωπος ον ηθικό. Έτσι ο Νίτσε, συνδέοντας τα παραπάνω με την ηθική δηλώνει αυτόματα πως και η τελευταία είναι μια *απολλώνια ψευδαίσθηση*, μια κατασκευή που εξυπηρετεί «μισάνθρωπους» στόχους:

---

[18] Ο Νίτσε ανήκει στην κατηγορία των αντιαιτιοκρατών στοχαστών. Δεν αποδέχεται τη σύνδεση αιτίας - αποτελέσματος, ακολουθώντας περίπου το χιουμικό πρότυπο, προκρίνοντας τύπους βούλησης που διαφοροποιούνται όχι ως προς το βαθμό ελευθερίας τους αλλά ως προς την ισχύ τους.

«Αν κάποιος επιζητεί την αλήθεια, τούτο δεν γίνεται εν ονόματι αυτού που είναι ο κόσμος, αλλά εν ονόματι αυτού που δεν είναι ο κόσμος. Εννοείται ότι η ζωή 'στοχεύει να παραπλανήσει, να εξαπατήσει, να αποκρύψει, να θαμπώσει, να τυφλώσει'. Όμως, εκείνος που επιζητεί το αληθινό θέλει πρώτα να υποτιμήσει αυτή την υψηλή δύναμη του ψεύτικου· μετατρέπει τη ζωή σε ένα 'λάθος', τον κόσμο αυτό σε μια 'φαινομενικότητα' Άρα, αντιπαραθέτει στη ζωή τη γνώση, αντιπαραθέτει στον κόσμο έναν άλλο κόσμο, έναν πέραν – κόσμο, ακριβώς τον αληθινό κόσμο... Ως εκ τούτου και η αντίθεση της γνώσης και της ζωής, η διάκριση των κόσμων, αποκαλύπτουν τον αληθινό τους χαρακτήρα: είναι μια διάκριση ηθικής προέλευσης, μια αντίθεση ηθικής προέλευσης». [Deleuze, σ. 139 – 140]

Αυτή είναι η αντιπαράθεση της φυσικής με την αφύσικη (αντί – φυσική) ηθική:

«Η φυσική ηθική κυριαρχείται από τα ένστικτα της ζωής. Καθετί φυσικό περικλείει τη 'θέληση για δύναμη' Η θέληση για δύναμη είναι ένα 'πάθος', ένα γεγονός ή μια δραστηριότητα μέσα στην οποία η ζωή ζητά να επεκτείνει τη δύναμή της. Η αφύσικη ηθική στρέφεται ενάντια στα ένστικτα της ζωής. Μετατρέπει τα ανθρώπινα όντα σε περιφρονητές της ζωής, καθώς απαιτεί από αυτά να στρέψουν την ενεργητικότητά τους ενάντια σε ό,τι είναι ενστικτώδες». [Moore, σ. 56, η μετάφραση είναι του γράφοντα]

Και να που τώρα διαφαίνεται η πρακτική χρησιμότητα της δομής που καλείται «ελεύθερη βούληση»: για τον Νίτσε τα περί ελεύθερης βούλησης ήταν μια κατασκευή των θεολόγων και των παπάδων με σκοπό να καταστήσουν, έτσι, υπεύθυνους τους ανθρώπους για τις πράξεις τους. Γιατί μόνο τότε θα μπορούσαν οι λέξεις «αμαρτία», «τιμωρία» και «έλεγχος» να έχουν κάποιο νόημα. Είναι αυτή η «παπαδίστικη» ηθική που, για τον Γερμανό φιλόσοφο, ωσάν δηλητήριο διαπότισε ολόκληρη τη δυτική σκέψη και φιλοσοφία[19].

[19] Κάπως έτσι εξηγείται και το μένος του για τον Καντ.

Ωστόσο, η παρατήρηση αυτή έχει και κάποιες ενδιαφέρουσες προεκτάσεις στο κρατικό πεδίο. Οι πολίτες, ανταποκρινόμενοι στα διαφωτιστικά προστάγματα, θεωρούνται ελεύθεροι, αυτόβουλοι. Γι' αυτό το λόγο θα κληθούν να λογοδοτήσουν σχετικά με οιαδήποτε πράξη τους που θα εναντιωθεί σε αυτό που το κράτος ορίζει ως νόμιμο ή που ευθυγραμμίζεται με αυτό που ορίζεται ως παραβατικό και παρεκκλίνον από την ισχύουσα νομοθεσία. Με άλλα λόγια, η ευχέρεια και η αξίωση του κρατικού (τεχνητού) οικοδομήματος να αποφασίζει τι είναι νόμιμο και τι παράνομο εξυπηρετεί την αύξηση της ισχύος και του ελέγχου του επάνω στους πολίτες, ακριβώς όπως και η «παπαδίστικη» ηθική είναι το μέσο για την ποδηγέτηση των πιστών. Αυτή η *ηθική του Δούλου*, που έχει διαποτίσει τη δυτική σκέψη, έχει αναγάγει την ανικανότητα, τη μιζέρια, την ταπεινοφροσύνη[20] σε αρετές που σε συνδυασμό (και) με την Παύλεια διδαχή περί εγκόσμιων εξουσιών[21] οδηγούν στην υπακοή και την υποταγή όχι μόνο στους πνευματικούς αλλά και στους κρατικούς «άρχοντες»:

> *«Η ανικανότητα για δύναμη: η υποκρισία και η εξυπνάδα της: ως υπακοή (υπαγωγή, περηφάνια στο καθήκον, ηθικότητα...). Ως υποτέλεια, αφοσίωση, αγάπη (εξιδανίκευση, θεοποίηση εκείνου ο οποίος διατάζει ως αποζημίωση και έμμεση αυτομεταμόρφωση). Ως μοιρολατρία, παραίτηση».* [Νίτσε (2001), § 721, σ. 337]

Την ίδια σύνδεση, δηλαδή της θρησκείας με την υποταγή και την προέκταση αυτής στην κοινωνικοπολιτική ζωή έκανε και ο Μπακούνιν, που στο έργο του *«Θεός και Κράτος»* προσεγγίζει το ζήτημα ευθυγραμμιζόμενος με τη νιτσεϊκή αντίληψη:

> *«Όντας ο Θεός ο αφέντης, ο άνθρωπος είναι δούλος. Ανίκανος να βρει από μόνος του τη δικαιοσύνη, την αλήθεια και την αιώνια ζωή, δεν μπορεί να τις πετύχει παρά διαμέσου της θείας αποκάλυψης. Όποιος μιλάει όμως για αποκάλυψη, μιλάει και για εξ αποκαλύψεως θεόπνευστους μεσσίες, προφήτες, παπάδες και νομοθέ-*

[20] Ή, σωστότερα, τη σεμνοτυφία. Ο διαχωρισμός θα φανεί καλλίτερα αν λάβει κανείς υπόψη του τα περί *ζηλοφθονίας* και *μνησικακίας* λεγόμενα του Νίτσε (βλ. κεφ. VI, σ. 43 στην παρούσα μελέτη).

[21] Βλ. την προς Ρωμαίους επιστολή του αποστόλου Παύλου, κεφ. 13.

τες Κι οι τελευταίοι, μόλις αναγνωριστούνε σαν αντιπρόσωποι της θεότητας στη γη, σαν άγιοι δάσκαλοι της ανθρωπότητας, που τους διάλεξε ο ίδιος ο Θεός για να μας οδηγήσουν στο δρόμο της σωτηρίας, ασκούν αναγκαστικά απόλυτη εξουσία... Όντας δούλοι του Θεού, οι άνθρωποι οφείλουν να είναι, επίσης, δούλοι της Εκκλησίας και του Κράτους, στο μέτρο που το Κράτος ιεροποιείται απ' την Εκκλησία». [Μπακούνιν (1986), σ. 39]

Καταληκτικά, η διάδραση *απολλώνιου* και *διονυσιακού* απελευθερώνει μια δυναμική που σε σημαντικό βαθμό περιγράφεται από τον Νίτσε με όρους αναρχικούς. Ό,τι ο Απόλλωνας οικοδομεί ο Διόνυσος καλείται να το γκρεμίσει σε μια προσπάθεια αποδόμησης οιασδήποτε μεταφυσικής, και όχι μόνο, αλήθειας. Αν οι ηθικές διδασκαλίες απεκδύονται των υπερβατολογικών τους ενδυμάτων, με τις σκέψεις που προτάσσουν Νίτσε και Κροπότκιν, και αν καταγγέλλεται η σύνδεση μεταξύ αυτής της ηθικής και της υποταγής που λαμβάνει χώρα στην πολιτική ζωή, με τον τρόπο που την καταδεικνύουν Μπακούνιν και Νίτσε, τότε «αλήθειας» απούσης το μόνο που απομένει είναι η δύναμη και η βούληση για τη δύναμη αυτή.

ΙΙ. Ούτε Θεός, ούτε Αφέντης, τα αναρχικά προτάγματα του Υπερανθρώπου

«Σιχαίνομαι ν' ακολουθούν, όσο και να οδηγούν. Να υπακούω; Όχι! Και ποτές να κυβερνώ' Όποιος δεν νοιώθει φόβο, δεν προκαλεί φόβο σε κανένα...»

Φρ. Νίτσε, *Η Χαρούμενη Γνώση*

Η μορφή του *Υπερανθρώπου* στοιχειώνει κάθε πτυχή της νιτσεϊκής σκέψης. Σημείο αμφιλεγόμενο[22], μιας και η περί αυτού ερμηνείες καθόρισαν σε μεγάλο βαθμό τη διεκδίκηση του Γερμανού φιλοσόφου από ακραία πολιτικά ρεύματα, και Μεσσίας για τον «Ιωάννη Πρόδρομο» του Νίτσε, τον Ζαρατούστρα. Πράγματι, ακόμα και όταν η λέξη «*Υπεράνθρωπος*» απουσιάζει, όλα τα συμφραζόμενα στον ποιη-

[22] Ίσως ακόμα και για τον ίδιο τον Νίτσε!

τικό λόγο τού Νίτσε αυτόν σκιαγραφούν, αυτόν καλούν. Κάθε κριτική στις αξίες του κόσμου τούτου, κάθε έκφραση πάθους για δύναμη και ζωή είναι κραυγές του μαινόμενου, *διονυσιακού* στη «μέθη» και *απολλώνιου* στον αυτοέλεγχο, *Υπερανθρώπου*.

Τι είναι, όμως, αυτό το πλάσμα; Όπως προανέφερα, ο ίδιος ο φιλόσοφος αποφεύγει (;) να δώσει μια διαφωτιστική περιγραφή. Αυτό ωστόσο που μπορούμε να κάνουμε είναι στο παραπάνω ερώτημα ν' αντιδιαστείλουμε δύο συμπληρωματικά: Τι *δεν* είναι ο *Υπεράνθρωπος* και *πώς* αυτός λειτουργεί.

Με κάθε ευκαιρία ο Νίτσε σπεύδει να ανατρέψει την ευρέως διαδεδομένη εικόνα του *Υπερανθρώπου* που τον παρουσιάζει ως μια βελτιωμένη έκδοση ανθρώπου, αποτέλεσμα μιας δαρβινικής – εξελικτικής διαδικασίας, ως έναν άγιο και παντοδύναμο. Όμως ο Μεσσίας του Νίτσε δεν έχει καμία σχέση με τον παλαιό άνθρωπο και σε καμία περίπτωση δεν διαθέτει υπερφυσικές δυνάμεις:

«...ο υπεράνθρωπος εννοήθηκε σαν 'ιδεαλιστικός' τύπος ενός ανώτερου είδους ανθρώπου, μισός 'άγιος' και μισός 'μεγαλοφυΐα'... Άλλα επιστημονικά βόδια με υποπτεύθηκαν για δαρβινισμό στο σημείο αυτό». [Νίτσε (2000), «Γιατί γράφω τόσο καλά βιβλία», σ. 223]

Η οντότητα αυτή είναι η ανατολή που θ' ακολουθήσει τη δύση του τελευταίου ανθρώπου, δεν έχει τίποτε το υπερβατικό και δεν προκύπτει μέσα από τυχαίες φυσικές επιλογές που οδηγούν σε ένα πιο εξελιγμένο είδος. Αποτελεί μια καταφατική, προς τη ζωή, και ενεργό δύναμη που καθορίζει μόνη της τις δικές της αξίες. Που δεν ετεροπροσδιορίζεται αλλά δρα αυτόνομα Ο *Υπεράνθρωπος* δεν είναι ένας φοϋερμπαχικός θεός, ένας θεός με αντίθετο πρόσημο. Ο Ζαρατούστρα, ο «προφήτης» του *Υπερανθρώπου*, ευαγγελίζεται το λυκόφως των ειδώλων. Πώς θα μπορούσε λοιπόν στη θέση ενός «θεού που πέθανε»[23] να τοποθετήσει έναν άλλον;

Θέλω να επιμείνω σε αυτή τη «διερεύνηση» έχοντας πάντα κατά νου τη δυσκολία με την οποία μπορεί κανείς να «ψηλαφίσει» τον καινό (Υπερ)άνθρωπο του Νίτσε. Υπάρχει μια αινιγματική φράση του Γερμανού φιλοσόφου που αρθρώνεται στην *«Χαρούμενη Γνώση»*[24] και που μια σκιαγράφησή της επιχειρείται στο *«Ίδε ο Άνθρωπος»*[25]:

---

[23] Βλ. Νίτσε (1998), «Πρόλογος του Ζαρατούστρα», § 2, σ. 13
[24] Βλ. Νίτσε (1961), σ. 270
[25] Βλ. Νίτσε (2000), «Γιατί είμαι τόσο έξυπνος», § 9, σ. 217

«Πρέπει να γίνεις ο άνθρωπος που είσαι». Αλήθεια, τι θα μπορούσε να πρεσβεύει αυτή η ταυτολογία και σε τι πραγματικά θα ωφελούσε να γίνεις κάτι το οποίο ήδη είσαι και το οποίο ο Νίτσε ανήλεα κατακρίνει;

Εδώ ακριβώς έγκειται το λεπτό σημείο της όλης προσέγγισης. Όπως προανέφερα, ο *Υπεράνθρωπος* επουδενί δεν αποτελεί μετάλλαξη του ανθρωπίνου είδους και δεν εξαρτάται από κανέναν καταστροφικό κατακλυσμό που θα δώσει το έναυσμα σε έναν νέο Δευκαλίωνα και μια νέα Πύρρα[26] να πραγματώσουν την ενσάρκωσή του. Όλη η κατακλυσμιαία δυναμική που θα γεννήσει τον *Υπεράνθρωπο* περικλείεται σε ΚΑΘΕ άνθρωπο ξεχωριστά και είναι δυνατόν να απελευθερωθεί για λογαριασμό του. Αυτό δείχνει ξεκάθαρα τέσσερα, μείζονος σημασίας, στοιχεία της νιτσεϊκής φιλοσοφίας.

Κατά πρώτον, ο Νίτσε δεν είναι ρατσιστής (φυλετιστής). Δεν πιστεύει πως ο *Υπεράνθρωπος* είναι ο κληρονόμος ενός συγκεκριμένου έθνους, ανθρώπων με «ανώτερα» πολιτιστικά και φυσικά χαρακτηριστικά. Αναγνωρίζει σε κάθε έναν τη δυνατότητα να γίνει αυτό που (πρέπει να) είναι, ένας άνθρωπος δημιουργός, ποιητής, μεταφορικά και κυριολεκτικά, που θα αγωνίζεται κάθε στιγμή να τιθασεύσει το περιβάλλον του και να το υποτάξει στη δική του βούληση[27] και που έτσι, για καθετί που του συμβαίνει θα είναι σε θέση περήφανα να βροντοφωνάξει «έτσι ήθελα εγώ να συμβεί!»[28].

Κατά δεύτερον, ακριβώς λόγω της τελευταίας παρατήρησης, ο Νίτσε είναι άκρως ελιτιστής και αριστοκράτης. Δεν δύναται να συμβιβαστεί με την ιδέα πως ένας άνθρωπος δεν επιλέγει να περάσει τη

---

[26] Σύμφωνα με τον αρχαιοελληνικό μύθο, αντίστοιχο του εβραϊκού για τον Νώε, ο Δίας, εξοργισμένος από την ασέβεια των ανθρώπων, εξαφάνισε το είδος τους στέλνοντάς τους έναν τρομερό κατακλυσμό. Τους μόνους ευσεβείς που προειδοποίησε (μέσω του Προμηθέα), και έτσι σώθηκαν, ήταν ο Δευκαλίωνας και η γυναίκα του Πύρρα. Μετά το πέρας της καταστροφής οι επιζώντες ένοιωθαν αφόρητη μοναξιά και ζήτησαν από τον Δία να τους στείλει καινούργιους ανθρώπους. Τότε αυτός τους έδωσε οδηγία να συλλέγουν πέτρες και να τις πετούν πίσω από την πλάτη τους. Όσες πέτρες βάλλονταν από το χέρι του Δευκαλίωνα μεταμορφώνονταν σε άνδρες ενώ οι της Πύρρας, σε γυναίκες.

[27] Μια μακρινή «εκλεκτική συγγένεια» του Νίτσε με τον γερμανικό ιδεαλισμό που τόσο λυσσαλέα πολέμησε. Και αναφέρομαι συγκεκριμένα στον Φίχτε που το *«Εγώ»* του περιγράφεται ως το υποκείμενο εκείνο που διαρκώς αγωνίζεται να καθυποτάξει τη δυναστευτική αναγκαιότητα της Φύσης.

[28] Βλ. Νίτσε (1998), «Για τις παλιές και καινούριες πλάκες», § 3, σ. 194

γέφυρα εκείνη που θα τον οδηγήσει στον *Υπεράνθρωπο*. Ακριβώς επειδή θεωρεί κάθε άνθρωπο ικανό γι' αυτό το «πέρασμα» είναι ανελέητος, ανάλγητος, «σκληρόκαρδος», απαξιωτικός απέναντι σε όλους εκείνους που είτε «θαλασσοδέρνονται» σε κάθε είδους επέκεινα, αρνούμενοι την επίγεια ζωτικότητα των παθών τους, τη σπίθα που θα τους αποκαλύψει τον *Υπεράνθρωπο*, είτε επιλέγουν να κινούνται στα πλαίσια μιας μίζερης ζωής σφραγισμένης από την *ηθική του Δούλου* και όχι αυτή του *Κυρίου*, ενεργώντας δηλαδή ζηλόφθονα, μνησίκακα. Καταστρεπτικά και όχι δημιουργικά.

Τα δύο επόμενα στοιχεία, όπως περιγράφονται από τον ίδιο τον Νίτσε, φανερώνουν την αντίθεσή του στον «σωκρατοπλατωνισμό» αλλά και την, πολλαπλώς αναφερόμενη σ' αυτήν εδώ τη μελέτη, πεποίθησή του πως Δρόμος (Αλήθεια) δεν υπάρχει[29], παρά μόνο δρόμοι (αλήθειες). Συγκεκριμένα:

> *«Για να γίνει κανείς αυτό που είναι, δεν πρέπει να υποψιάζεται ούτε κατά διάνοια τι είναι. Απ' αυτή την οπτική γωνία, ακόμη και οι γκάφες της ζωής έχουν το νόημά τους και την αξία τους... Όλα αυτά μπορούν να εκφράσουν μια μεγάλη εξυπνάδα/σωφροσύνη,* ακόμα *και την υπέρτατη εξυπνάδα/σωφροσύνη, εκεί που το nosce te ipsum [γνώθι σαυτόν] θα ήταν η συνταγή για να καταστραφούμε... για να γίνουμε μικρότεροι, στενότεροι, μέτριοι».* [Νίτσε (2000), «Γιατί είμαι τόσο έξυπνος», § 9, σ. 217]

Και συνεχίζει:

> *«Έχει ανακαλύψει όμως τον εαυτό του εκείνος που λέει: Αυτό είναι το δικό μου καλό και κακό· μ' αυτό έχει κάνει να σωπάσουν ο τυφλοπόντικας και ο νάνος, που λένε 'καλό για όλους, κακό για όλους'... 'Αυτός – είναι τώρα ο δρόμος μου, - πού είναι ο δικός σας;' έτσι απαντούσα σ' εκείνους που με ρωτούσαν 'για το δρόμο'. Για το δρόμο ακριβώς – που δεν υπάρχει!».* [Νίτσε (1998), «Για το πνεύμα του βάρους», σ. 190 – 191]

[29] Όπως είπε και ο Αντόνιο Ματσάδο: *«Διαβάτη, δρόμος δεν υπάρχει. Τον δρόμο τον φτιάχνεις προχωρώντας».*

Θαρρώ πως, σιγά - σιγά, τα «αναρχικά» προτάγματα του *Υπερανθρώπου* καθίστανται σαφή. «Αναρχικά» με την έννοια των αδογμάτιστων πεποιθήσεων, εκείνων που δεν υπακούν και δεν εντάσσονται σε καμία κανονικότητα και καμία, επιστημονική, πολιτική ή θρησκευτική διδασκαλία. Κανένας θεός και κανένας αφέντης δεν υπάρχει για να καθορίσει το δρόμο που θα διαβεί κάθε άνθρωπος. Αντίθετα, αυτό που δηλώνει ο Νίτσε είναι πως το σαμάρι της οιασδήποτε εξουσίας (θρησκευτικής, πολιτικής, διαπροσωπικής) είναι γεννήτορας σκλάβων στο σώμα και, ακόμα χειρότερα, στο πνεύμα.

Η Έμμα Γκόλντμαν, εξέχουσα μορφή του αναρχικού κινήματος στην Αμερική στις αρχές του 20ου αιώνα, ερμηνεύει με αυτόν τον τρόπο τις παραπάνω θέσεις του Νίτσε:

> *«Ο Νίτσε δεν ήταν ένας κοινωνιολόγος αλλά ποιητής, επαναστάτης και καινοτόμος. Η αριστοκρατία του δεν είχε να κάνει μήτε με την καταγωγή μήτε με τα χρήματα. Ήταν αριστοκρατία του πνεύματος. Υπό αυτό το πρίσμα ο Νίτσε ήταν αναρχικός, και όλοι οι πραγματικοί αναρχικοί ήταν αριστοκράτες... Γίνεται [ο Νίτσε] δέκτης μομφών ως κάποιος που μισεί τους αδύναμους επειδή πίστευε στον Υπεράνθρωπο. Δεν περνά από το νου των υπερφίαλων ερμηνευτών αυτού του γιγαντιαίου μυαλού πως το όραμα για τον Υπεράνθρωπο απέβλεπε, συνάμα, και σε μια κοινωνία που δεν θα γεννά αδύναμους και σκλάβους»* [Moore, σ. 31 και 33, η μετάφραση είναι του γράφοντα]

Θέλω να κλείσω αυτό το κεφάλαιο πραγματευόμενος, εν συντομία, την ενδιαφέρουσα, αν και αμφιλεγόμενη, θέση του Ντανιέλ Κόλσον[30] που παραλληλίζει δύο[31] πτυχές της νιτσεϊκής φιλοσοφίας, την απόσχιση – διαφοροποίηση και την άμεση δράση, με το, κλασσικό ιστορικά, αναρχοσυνδικαλιστικό κίνημα.

Όσον αφορά στην πρώτη, πρέπει να έχουμε υπόψη πως ο διαχωρισμός *Κυρίων* και *Δούλων*, από τον Νίτσε, καταδεικνύει σε έναν βαθμό την αντιεγελιανή, αντιδιαλεκτική του σκέψη. Η σύγκρουση *Κυρί-*

---

[30] Όπως παρουσιάζεται στο άρθρο του «Nietzsche and the Libertarian Workers' Movement», στο Moore John (editor), *I am not a Man, I am Dynamite! Nietzsche and the Anarchist Tradition*, New York: Autonomedia, 2005

[31] Τρεις στην πραγματικότητα, ωστόσο εδώ θα παραλείψω την τρίτη.

ων και *Δούλων* δεν θα είναι η αφετηρία μιας διαλεκτικής ζύμωσης όπου η θέση και η αντίθεση θα απαρνηθούν τους εαυτούς τους προς χάριν της σύνθεσης. Για τον Νίτσε το ζητούμενο είναι ο *Κύριος* να κυριαρχήσει ολοκληρωτικά πάνω στον *Δούλο* και αυτό θα γίνει μόνο όταν διαφοροποιηθεί από αυτόν και όχι όταν αντιδράσει μαζί του προς σχηματισμό μιας σύνθεσης. Από την ίδια λογική διαποτίζεται και το αναρχοσυνδικαλιστικό κίνημα. Διαφοροποιείται από τις «ορθές», πολιτικά, συνδικαλιστικές ενώσεις που αντιλαμβάνονται την αποστολή τους ως συμμετοχή στην καθεστηκυία πολιτική πραγματικότητα και που αποβλέπουν μόνο σε βραχυπρόθεσμα και συντεχνιακά μικροοφέλη μη τολμώντας να θέσουν ζήτημα κοινωνικής επανάστασης, ανατροπής και ουσιαστικής απελευθέρωσης από τη «μισθωτή σκλαβιά».

Από την άλλη, η έννοια της αδιαμεσολάβητης δράσης έχει στον Νίτσε δυο συμπληρωματικές συνιστώσες. Η πρώτη έχει να κάνει με τον *Υπεράνθρωπο* καθεαυτό. Όπως προανέφερα η ιδιοσυγκρασία ενός τέτοιου όντος δεν περικλείει σε καμιά περίπτωση στοιχεία ετεροπροσδιορισμού. Είναι τα «θέλω»[32] του που καθορίζουν τη συμπεριφορά του και όχι τα «οφείλω»[33] του. Η δεύτερη έχει να κάνει άμεσα με το περιβάλλον του, αν ανακαλέσουμε αυτά που αναφέρθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο. Όλες οι δομές, κράτος[34], κόμμα[35], συνδικάτο είναι παράγωγα των *απολλώνιων παραισθήσεων* που σκοπό έχουν να καταστήσουν τη δική τους ερμηνεία για τον κόσμο καθολική, περιβάλλοντάς την ενίοτε με ένα πέπλο αυθεντίας (όπως και αν αυτή η αυθεντία καλείται: επιστήμη[36], εμπειρία, γνώση εξ αποκαλύψεως κ.λ.π.). Έτσι ο *Υπεράνθρωπος* δρα για τον εαυτό του, με βάση τις δικές του αλήθειες, αρνούμενος να παραχωρήσει στον οποιονδήποτε το αυτεξούσιο και την αυτενέργειά του.

Κλείνω με κάτι που αναφέρει ο Ρούντολφ Ρόκερ, στην ενδελεχή του έρευνα για την καταγωγή του επαναστατικού (εργατικού) κινήματος στην Ισπανία του '36:

---

[32] Σημείο αναφοράς, ο εαυτός του.

[33] Σημείο αναφοράς, οι άλλοι. Για το «θέλω» και το «οφείλω» βλ. τη «δεύτερη μεταμόρφωση του πνεύματος» στο Νίτσε (1998), «Για τις τρεις μεταμορφώσεις», σ. 25.

[34] Βλ. *ό.π.*, «Για το νέο είδωλο», σ. 48.

[35] Βλ. *ό.π.*, «Για τις μύγες της αγοράς», σ. 51.

[36] Βλ. *ό.π.*, «Για τους σοφούς», σ. 125 και «Η βδέλλα», σ. 240.

«Υποστήριζαν [οι αναρχοσυνδικαλιστές], την ενεργητική απελευθέρωση του προλεταριάτου, την κοινωνική επανάσταση... Διαφοροποιούνταν [από το υπόλοιπο εργατικό και συνδικαλιστικό κίνημα] ως προς τη στάση τους απέναντι στις κυβερνητικές μεθόδους και τον κοινοβουλευτισμό. Οι εργάτες απορρίπτανε και τα δύο και ήταν υπέρ της οργανωμένης άμεσης δράσης. Ζητούσαν την κατάργηση του Κράτους που δεν είναι μόνον ο υπερασπιστής και προστάτης, αλλά και ο δημιουργός της ιδιοκτησίας και των κοινωνικών προκαταλήψεων».
[Ρόκερ, σ. 21]

III. Η «Θέληση για Δύναμη» ή περί της «αντιεξουσιαστικής εξουσίας»

Η *Θέληση (βούληση) για δύναμη* είναι ένας όρος εν πολλοίς αδιαχώριστος από τον *Υπεράνθρωπο*. Όλη η δυναμική του *Υπερανθρώπου* εκφράζεται μέσα από αυτή τη βούληση και γι' αυτό το λόγο το παρόν κεφάλαιο είναι, ουσιαστικά, μια συνέχεια του προηγουμένου. Εύλογα, λοιπόν, θα διερωτόταν κάποιος πώς μιλώντας για «κυριαρχία» (του *Κυρίου* πάνω στον *Δούλο*) στις προηγούμενες σελίδες έρχομαι τώρα να χαρακτηρίσω την ουσία του *Υπερανθρώπου*, τη *Θέληση για δύναμη*, ως μια «αντιεξουσιαστική εξουσία». Ας πάρουμε όμως τα πράγματα με τη σειρά.

Η δύναμη για τον Νίτσε έχει την έννοια μιας δύναμης που αναφέρεται σε μια άλλη δύναμη. Η πρώτη εκ των δύο αυτών δυνάμεων ονομάζεται βούληση (θέληση) και η επενέργειά της στην δεύτερη δύναμη παράγει τη *βούληση για δύναμη*:

> *«Η 'Θέληση' μπορεί φυσικά να επενεργήσει μόνο πάνω στη 'Θέληση' – και όχι πάνω στην 'ύλη' (όχι πάνω στα 'νεύρα', για παράδειγμα): αρκετά, πρέπει να αποτολμήσει κανείς την υπόθεση ότι, οπουδήποτε αναγνωρίζονται 'επενέργειες', η θέληση επενεργεί πάνω σε θέληση... Αν υποτεθεί τέλος ότι κατάφερνε κάποιος να εξηγήσει ολόκληρη την ενορμησιακή ζωή μας ως ανάπτυξη και διακλάδωση μιας βασικής μορφής της θέλησης – δηλαδή της θέλησης για δύναμη, όπως είναι η δική μου πρόταση - ... τότε θα αποκτούσε το δικαίωμα*

να ορίσει κάθε επενεργώσα δύναμη ως· θέληση για δύναμη» [Νίτσε (1999), § 36, σ. 44 - 45]

Δεν θα προχωρήσω ακόμα σε κάποιο συμπέρασμα, θα το αφήσω να αναδυθεί ξεκάθαρα αφού κάνω μερικές ακόμα επισημάνσεις, ξεκινώντας από τα όσα λέει ο Νίτσε για το σώμα. Αναφέρει, λοιπόν, πως σε ένα σώμα υπάρχουν οι ανώτερες ή κυριαρχούσες δυνάμεις, που ονομάζονται ενεργές, και οι κατώτερες ή κυριαρχούμενες δυνάμεις, οι καλούμενες αντενεργές. Το σώμα είναι έτσι ένα πολλαπλό φαινόμενο μιας και προκύπτει από τη σύνθεση πολλαπλών και ποικίλων δυνάμεων που διέπονται μεταξύ τους από ιεραρχικές σχέσεις. Για τον Ντελέζ, η λέξη «ιεραρχία» στον Νίτσε έχει διττό νόημα. Από τη μία σημαίνει τη διαφορά ενεργών και αντενεργών δυνάμεων και την υπεροχή των πρώτων έναντι των δευτέρων. Από την άλλη όμως δηλώνει και την εκάστοτε επικράτηση των αντενεργών δυνάμεων, την κατάσταση όπου ένας *Δούλος* υπερισχύει ενός *Κυρίου*, με μια σημαντική σημείωση: ο *Δούλος* παραμένει δούλος ενώ ο *Κύριος* έχει απολέσει το δικαίωμα να χαρακτηρίζεται ως τέτοιος. Με αυτό το σκεπτικό η ηθική και η θρησκεία (στοιχεία που κυριάρχησαν και κυριαρχούν σε κάθε εποχή) είναι θεωρίες ιεραρχίας αλλά από την ανάποδη, από τη σκοπιά δηλαδή του *Δούλου*[37].

Δύο πράγματα μπορούμε να συγκρατήσουμε μέχρι στιγμής. Το πρώτο είναι πως η *θέληση για δύναμη* δεν εκφράζεται από το «έχειν» αλλά από το «ενεργείν» (μιας δύναμης πάνω σε μια άλλη δύναμη). Δηλώνει τη θέληση για υπέρβαση και όχι για κατοχή (υλικών αγαθών) ή κυριαρχία (πάνω στη φυσική διάσταση των έμβιων οργανισμών). Ενισχυτικά σε αυτό, στην πρόταξη δηλαδή της υπέρβασης – του περάσματος έναντι μιας υλικής ή και συναισθηματικής ακόμα κυριαρχίας ο Ζαρατούστρα λέει:

> *«Αυτό που είναι μεγάλο στον άνθρωπο είναι ότι αυτός είναι γεφύρι και όχι σκοπός: αυτό που μπορεί να αγαπήσει κανείς στον άνθρωπο είναι ότι αυτός είναι ένα πέρασμα και μια δύση. Αγαπώ εκείνους που δεν ξέρουν να ζουν παρά δύοντας, γιατί είναι εκείνοι που περνούν αντίπερα... Αγαπώ εκείνον που η ψυχή του σπαταλιέται, που δεν θέλει ευχαριστίες και που δεν γυρίζει τίποτε πίσω: γιατί πάντα δίνει και δεν θέλει να προφυλάγε-*

[37] Βλ. Deleuze, σ. 92 - 93

ται... Αγαπώ εκείνον που η ψυχή του ξεχειλίζει, έτσι που ξεχνά τον εαυτό του και όλα τα πράγματα είναι μέσα του: έτσι όλα τα πράγματα γίνονται η καταστροφή του» [Νίτσε (1998), «Πρόλογος του Ζαρατούστρα», § 4, σ. 15 – 16]

Το δεύτερο έχει να κάνει με το ότι ο Νίτσε δεν εκφράζεται διόλου από δαρβινικούς αγώνες επιβίωσης (και άρα από τη συνήθη έννοια της λέξης «κυριαρχία») διότι η ανώτερη δύναμη δεν θα επιβιώσει καταργώντας και αποσυνθέτοντας την κατώτερη. Το «ο θάνατός σου η ζωή μου» δεν έχει καμιά θέση εδώ και για τον ίδιο λόγο, όπως προανέφερα και στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Νίτσε είναι αυστηρά κατά της διαλεκτικής:

> *«Στον Νίτσε, ποτέ η ουσιώδης σχέση μιας δύναμης με μιαν άλλη δεν συλλαμβάνεται ως αρνητικό στοιχείο μέσα στην ουσία. Στη σχέση της με την άλλη δύναμη, η δύναμη που επιτυγχάνει να την υπακούσουν δεν αρνείται την άλλη , ή αυτό που δεν είναι, αλλά επιβεβαιώνει τη δική της διαφορά, και επιχαίρει αυτής της διαφοράς. Το αρνητικό δεν είναι παρόν εντός της ουσίας ως αυτό από το οποίο η δύναμη αντλεί τη δραστηριότητά της· αντίθετα, προκύπτει από αυτή τη δραστηριότητα, από την ύπαρξη μιας ενεργητικής δύναμης, και από την επιβεβαίωση της διαφοράς της... Το θεωρησιακό στοιχείο της άρνησης, της αντίθεσης ή της αντίφασης, ο Νίτσε το υποκαθιστά με το πρακτικό στοιχείο της διαφοράς: αντικείμενο κατάφασης και απόλαυσης... Αυτό που επιζητεί μια βούληση είναι να επιβεβαιώσει τη διαφορά της... Επιπλέον, πρέπει να ερωτήσουμε... Τι θέλει αυτή η βούληση που επιζητεί τη διαλεκτική; Μια δύναμη εξαντλημένη που δεν έχει τη δύναμη να επιβεβαιώσει τη διαφορά της, μια δύναμη που δεν δρα πλέον, αλλά αντιδρά στις δυνάμεις που κυριαρχούν σ' αυτή: μόνο μια τέτοια δύναμη φέρει το αρνητικό στοιχείο σε πρώτο επίπεδο στη σχέση της με την άλλη δύναμη, αρνείται όλα όσα αυτή δεν είναι, και κάνει αυτή την άρνηση δική της ουσία και αρχή της ύπαρξής της».* [Deleuze, σ. 21 – 22]

Η διαλεκτική, για τον Νίτσε, είναι ο τρόπος θεώρησης των πραγμάτων από την πλευρά του *Δούλου*. Η δράση γίνεται αντίδραση και η ανάγκη για διαφορά, εκδίκηση και μνησικακία. Το αρνητικό στοιχείο για τον *Κύριο* είναι δευτερεύον και παράγωγο (από την επιβεβαίωση της διαφοράς) προϊόν, κάτι που δεν ισχύει στο κλασσικό διαλεκτικό σχήμα με τον προεξέχοντα ρόλο της «αντίθεσης». Ό,τι είναι η δύναμη για τον *Δούλο* – όχι *βούληση για δύναμη* αλλά ερμηνεία της ως αναγνώρισης από τον έναν της υπεροχής του άλλου, ως έπαθλο ενός σφοδρού ανταγωνισμού όπου ο νικητής κερδίζει τα πάντα και ο χαμένος τίποτα - δεν είναι για τον *Κύριο*, και εκεί ακριβώς έγκειται ο χαρακτηρισμός, από μέρους μου, της *θέλησης για δύναμη*, ως μιας εξουσίας αντιεξουσιαστικής. Οι πολλαπλές βουλήσεις συγκρούονται στο πεδίο μιας «ηρακλείτειας»[38] μάχης με σκοπό να επικρατήσουν η μια πάνω στην άλλη όχι εκμηδενίζοντας τον αντίπαλο αλλά αναδεικνύοντας τη διαφορά της ποιότητάς τους σε σχέση με αυτόν.

Προς επίρρωση και εφαρμογή των παραπάνω επιθυμώ να αναφερθώ στον Ερρίκο Μαλατέστα, δεσπόζουσα μορφή του ιταλικού αναρχικού κινήματος, και στα όσα έγραψε, ως παράδειγμα, για το πώς σε μια αναρχική κοινωνία νοείται η επικράτηση μιας άποψης (βούλησης) έναντι μιας άλλης:

> *«Πώς θα εκπαιδεύονται τα παιδιά; Δεν ξέρουμε. Τι γίνεται τότε; Οι γονείς, οι δάσκαλοι κι όλοι όσοι ενδιαφέρονται για την πρόοδο της νέας γενιάς, θα συγκεντρωθούν, θα συζητήσουν, θα συμφωνήσουν και θα διαφωνήσουν κι ύστερα θα χωριστούν σύμφωνα με τις διάφορες γνώμες τους, εφαρμόζοντας τις μεθόδους που υποστηρίζουν αντίστοιχα σαν καλλίτερες. Εκείνη η μέθοδος που, όταν δοκιμάζεται, παράγει τα καλλίτερα αποτελέσματα, θα θριαμβεύσει τελικά».* [Μαλατέστα, σ. 58]

Είναι εμφανές πως στην αναρχική κοσμοθεωρία η σύγκρουση των βουλήσεων προσεγγίζει κατά πολύ τη νιτσεϊκή τοποθέτηση: επικράτηση της ανώτερης βούλησης όχι μέσω άρνησης και καταστολής των υπολοίπων αλλά δια μέσου της ποιοτικής της υπεροχής όπως και αν μεταφράζεται αυτή.

---

[38] «Πόλεμος πατέρας των πάντων και βασιλέας των πάντων»

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί μια φιλοσοφική διαφορά του Νίτσε με τον, κάποτε μέντορά του, Σοπενχάουερ που θα στηρίξει ακόμα περισσότερο τα παραπάνω. Για τον δεύτερο, η βούληση είναι μια, δεν υπάρχουν πολλαπλές βουλήσεις αλλά το «βούλεσθαι» χαρακτηρίζεται από μια ενότητα. Σαν αποτέλεσμα, με νιτσεϊκούς όρους, ο *Κύριος*, τελικά, θα ταυτιστεί με τον *Δούλο*, η βούληση θα αναγκαστεί να αρνηθεί τον ίδιο της τον εαυτό, ο *Υπεράνθρωπος* θα χάσει τη δημιουργική του ενεργητικότητα. Μόνο η θέαση της βούλησης ως έννοιας σύνθετης, άρα μόνο η παραδοχή της υπάρξης πολλών ανεξάρτητων βουλήσεων, μπορεί να εγγυηθεί τη διακριτή συνύπαρξη των δυνάμεων που θα αγωνιστούν για την τελική επικράτηση.

IV. Νίτσε και Στίρνερ

«Κοιτάξτε τον Στίρνερ, κοιτάξτε τον φιλήσυχο εχθρό
κάθε καταναγκασμού.
Για την ώρα, πίνει ακόμα μπίρα, ύστερα θα πιει αίμα
σαν να 'ταν νερό
Μόλις οι άλλοι βγάλουν την άγρια κραυγή 'Κάτω οι
βασιλιάδες'
Ο Στίρνερ στοχάζεται αμέσως 'Κάτω οι νόμοι' .. και
δηλώνει με αξιοπρέπεια.
Δεσμεύετε τη θέληση και τολμάτε να λέγεστε ελεύθε-
ροι
Πόσο συνηθισμένοι είστε λοιπόν στη δουλεία!
Κάτω το δόγμα, κάτω ο νόμος!»

Φρ. Ένγκελς, *Ο θρίαμβος της πίστης*

Ο χαρακτηρισμός του Μαξ Στίρνερ ως αναρχικού εντάσσεται σε μια διφορούμενη συζήτηση γύρω από την προσωπικότητα και την φιλοσοφία του, ανάλογη με αυτήν που έχει ξεκινήσει και για τον Νίτσε. Η πρώτη «ένταξή» του στον αναρχικό χώρο οφείλεται ουσιαστικά στον Φρειδερίκο Ένγκελς που στο έργο του *«Ο Λουδοβίκος Φόυερμπαχ και το τέλος της κλασσικής γερμανικής φιλοσοφίας»*, τον τοποθετεί πλάι στο Προυντόν και τον Μπακούνιν. Στη συνέχεια, ο αναρχικός βιογράφος του Μακάυ ενστερνίζεται αυτή την άποψη και κάποιες ομάδες αναρχικών «τρομοκρατών» σε Ιταλία και Γαλλία στο τέλος του 19^{ου} αιώνα φαίνεται να εμπνέονται από τις στιρνερικές διδαχές. Ωστόσο, υπάρχουν πάρα πολλά σημεία βάσει των οποίων κά-

ποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί πως ο χαρακτηρισμός αυτός για τον Στίρνερ είναι επιπόλαιος, αν όχι καταχρηστικός. Κάτι κοινό, δηλαδή, ανάμεσα σε Στίρνερ – Νίτσε και στην σχέση τους με την Αναρχία.

Ο λόγος για τον οποίο αναφέρομαι στη σύνδεση Νίτσε – Στίρνερ, στους κόλπους μιας μελέτης που εξετάζει τη συγγένεια του πρώτου με τις αναρχικές ιδέες, έχει να κάνει με το ότι ο δεύτερος, ακόμα και αν μπορούσε να διαχωριστεί πλήρως από την αναρχική θεωρία (κάτι που θεωρώ αδύνατο), έχει επηρεάσει τόσους πολλούς μεταγενέστερούς του (Χένρι Ντέιβιντ Θόροου, Μπέντζαμιν Τάκερ) αποκαλούμενους, λίγο - πολύ, αναρχικούς, σε βαθμό να θεωρείται ως η πιο εξέχουσα μορφή του *αναρχοατομικισμού* ή *ατομικιστικού αναρχισμού* μαζί με τον Βρετανό Γουίλιαμ Γκόντγουιν. Επιπρόσθετα, είναι δημοφιλής η άποψη ότι ο Νίτσε επηρεάστηκε από τη σκέψη του Στίρνερ. Υπό αυτό λοιπόν το πρίσμα θα πραγματευτώ στο παρόν κεφάλαιο την πιθανή φιλοσοφική συγγένεια των δύο στοχαστών, ως μια έμμεση σύγκριση του Νίτσε με το προαναφερθέν αναρχικό ρεύμα.

Ένα πρώτο, φαινομενικά, κοινό σημείο είναι τα δύο «αντικείμενα μελέτης» τους. Τόσο ο *Μοναδικός*[39] του Στίρνερ όσο και ο *Υπεράνθρωπος* του Νίτσε είναι δύο οντότητες με αυτονομιστικά χαρακτηριστικά σε σχέση με το περιβάλλον τους και χαρακτηρίζονται από μια ανάγκη για ικανοποίηση των επιθυμιών τους. Παρ' όλα αυτά, οι αφετηρίες τους αλλά και η διαδρομή τους είναι διαφοροποιημένες.

Ο Μαξ Στίρνερ είναι μαθητής του Χέγκελ και από τον δάσκαλό του «κληρονομεί» δύο χαρακτηριστικά, ένα συμβολικό και ένα μεθοδολογικό. Το πρώτο είναι η αντιστοιχία του *Μοναδικού* με το *Απόλυτο*, εγελιανό, *Πνεύμα*. Όπως και στον Χέγκελ, έτσι και στον Στίρνερ ο *Μοναδικός*, αυτή τη φορά, είναι ο γεννήτορας του ίδιου του εαυτού του, αλλά και δημιουργός όλων όσων κείνται έξω από αυτόν[40], στοχεύοντας στην αποτίναξη της αλλοτρίωσης που του έχει επιβληθεί

---

[39] Το κύριο έργο του Στίρνερ είναι το *«Ο Μοναδικός και η Ιδιοκτησία του»* στο οποίο προσπαθεί να σκιαγραφήσει εκείνον τον τύπο ανθρώπου τον οποίο και θεωρεί ιδανικό, τον *Μοναδικό*

[40] Υπάρχει εδώ μια ομοιότητα με το *«Εγώ»* και το *«μη Εγώ»* του Φιχτε όπου το πρώτο, αν και διαχωρισμένο από το δεύτερο, αποτελεί τη βασική προϋπόθεση της ύπαρξής του – η ύπαρξη του *«μη εγώ»* δεν νοείται άνευ αυτής του *«εγώ»*. Βέβαια, αυτή η ομοιότητα (που είναι εν μέρει αναμενόμενη μιας και ο Χέγκελ επηρεάστηκε σε μεγάλο βαθμό από το Φίχτε) δεν υπερκαλύπτει την κατά τα άλλα διαφορετική θεμελίωση στιρνερικού και φιχτιανού *«Εγώ»*

από τις εξωτερικές συνθήκες και προσπαθώντας έτσι να ξαναβρεί την πραγματική του ουσία.

Το δεύτερο έχει να κάνει με τον τρόπο που πορεύονται τόσο το εγελιανό *Πνεύμα* όσο και ο *Μοναδικός*. Και η πορεία αυτή είναι ξεκάθαρα διαλεκτική. Η τριαδική διάταξη του Χέγκελ στη *«Φαινομενολογία του Πνεύματος»* αντικαθίσταται από τις διαδοχικές βασιλείες, στην ανθρώπινη ζωή, του ρεαλισμού, του ιδεαλισμού και του εγωισμού:

> *«Το παιδί ήταν ρεαλιστικό, πιασμένο από τα πράγματα αυτού του κόσμου, ώσπου σιγά - σιγά κατάφερε να πάει πίσω από τα πράγματα. Ο νέος ήταν ιδεαλιστικός, ενθουσιασμένος από σκέψεις, ώσπου έγινε, αφού δούλεψε γι' αυτό, άντρας, ο εγωιστικός άντρας, που χειρίζεται τα πράγματα και τις σκέψεις σύμφωνα με την ευχαρίστηση της καρδιάς του και θέτει το προσωπικό του συμφέρον πάνω απ' όλα»* [Στίρνερ, «Μια ανθρώπινη ζωή», σ. 37]

Από την άλλη πλευρά, ο Νίτσε χαρακτηρίζεται από σοπενχαουρικές καταβολές. Ο *Υπεράνθρωπος* αντιστοιχεί στην κατάφαση προς τη ζωή και πορεύεται με βάση τη βούλησή του. Και όπως έδειξα και στα προηγούμενα κεφάλαια, η πορεία αυτή απορρίπτει κάθε στοιχείο διαλεκτικής. Μια, λοιπόν, βασικότατη διαφορά ανάμεσα σε Στίρνερ και Νίτσε είναι πως αν και κάνουν χρήση δύο όμοιων, περιγραφικά, όρων (*Μοναδικός - Υπεράνθρωπος*) οι διαφορετικές φιλοσοφικές τους καταγωγές τους οδηγούν και σε διαφορετικά μονοπάτια.

Μια σύμπνοια παρατηρείται ανάμεσα στους δύο στοχαστές σε ό,τι έχει να κάνει με τις αντιλήψεις τους περί εξωτερικών περιορισμών και δικαίου. Ο Στίρνερ κάνει χρήση του όρου *Μοναδικός* για να απεγκλωβιστεί από ορισμούς και περιορισμούς: ηθική, κράτος, κοινωνία, θρησκεία, διαπροσωπικές σχέσεις, όλα επιδιώκουν να περιορίσουν τον *Μοναδικό* και να τον θέσουν υπό τον έλεγχό τους και γι' αυτό είναι πέρα για πέρα απορριπτέα. Στο βωμό του συμφέροντος του *Εγώ* πρέπει να θυσιαστούν όλα όσα απαιτούν την αφοσίωσή μας. Πρέπει να παραβούμε τους όρκους μας, να αγνοήσουμε την πίστη μας, να καθορίσουμε τον εαυτό μας και όχι να καθοριζόμαστε από οιαδήποτε ηθική - το «γνώθι σαυτόν» πρέπει να αντικατασταθεί από το «κάνε τον εαυτό σου να αξίζει». Και αυτό γιατί με το πρώτο γνωμικό ο άνθρωπος καλείται να κρίνει τον εαυτό του βάσει μιας καθολικής αρχής και αφηρημένης κανονικότητας, κάτι που τελικά τον απομακρύνει

από το ίδιο του το *Εγώ*. Αντίθετα, η δεύτερη πρόταση φαντάζει ως επίκληση της δημιουργικότητας του *Εγώ* και οικοδόμησης ενός σύμπαντος όπου η συνάντηση με τους άλλους διέπεται από πλήρη ανεξαρτησία[41]. Θεωρώ πως το «κάνε τον εαυτό σου να αξίζει» του Στίρνερ με το «πρέπει να γίνεις ο άνθρωπος που είσαι» του Νίτσε (όπως ερμηνεύτηκε στο δεύτερο κεφάλαιο της παρούσας μελέτης) αποτελούν προτάσεις δίδυμες, ακριβώς επειδή απελευθερώνουν όλη τη δυνητική ισχύ του *Μοναδικού* και του *Υπερανθρώπου*, αντίστοιχα.

Στην ίδια συλλογιστική εδράζεται και η απόρριψη του δικαίου που προσομοιάζει στην «πέρα από το καλό και το κακό» προσέγγιση του Νίτσε αλλά και στην κριτική του τελευταίου έναντι οποιουδήποτε «επέκεινα»:

> *«Επικαλούμενος το δίκαιο, υποτάσσομαι στην ετυμηγορία μιας ανώτερης δύναμης. Γι' αυτό το λόγο, στο δίκαιο, παρμένο με την απόλυτη έννοια, ταιριάζει να αντιπαραθέσω όχι το δικό μου δίκαιο, αλλά τη δύναμή μου. Έχω το δικαίωμα να κάνω ακριβώς αυτό το οποίο είμαι ικανός να κάνω... Το δίκαιο είναι πάνω από Μένα, είναι απόλυτο και υπάρχει σε κάτι ανώτερο απ' όπου φτάνει σε Μένα υπό τη μορφή χάριτος. Το δίκαιο είναι μια χάρις που μου παρέχει ο δικαστής. Η δύναμη και η ισχύς δεν υπάρχουν παρά σε Μένα που είμαι δυνατός και ισχυρός».* [Αβρόν, σ. 74]

Κάτι που, αν και αναμενόμενο, αξίζει να αναφερθεί είναι η απέχθεια του Στίρνερ για τα πολιτικά κόμματα, άλλο ένα σημείο σύμπλευσης με τον Νίτσε. Για τον Στίρνερ, λοιπόν, το κόμμα είναι μια μικρογραφία του κράτους. Και εκεί ακριβώς έγκειται η κριτική του προς τους φιλελεύθερους που από τη μια προσπαθούν να προστατέψουν την ατομικότητά τους από την κρατική κυριαρχία και επιβουλή και από την άλλη προσχωρούν σε πολιτικά κόμματα τα οποία λειτουργούν με διαδικασίες που μοιάζουν καθ' όλα με αυτές που ακολουθεί το κράτος. Όταν το κόμμα επιδιώκει να επιβάλλει στα μέλη του δόγματα και ιερές αρχές, τότε η ελεύθερη θέληση του *Εγώ*, ο εγωισμός, εξεγείρεται, αδυνατεί να συμβιβαστεί και να περιοριστεί.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει και η άποψη του Στίρνερ περί *επανάστασης* και *εξέγερσης* ενάντια στο κράτος. Στην πρώτη περί-

---

[41] Βλ. Αβρόν, σ. 95.

πτωση, η ανατροπή της κρατικής κυριαρχίας δεν αποβλέπει παρά στην αντικατάστασή της από έναν άλλο τύπο κράτους. Τρανταχτό παράδειγμα η Γαλλική Επανάσταση όπου επιφανείς αναρχικοί, αν και την εξύμνησαν ως απόδειξη τού ότι η αποτίναξη μιας δυναστευτικής κυριαρχίας είναι δυνατή, δεν παρέλειψαν να ασκήσουν κριτική για την τροπή που πήρε η επαναστατική διάθεση των μαζών. Αυτό που είναι συνεπές προς το *Εγώ* είναι η *εξέγερση*. Ο *Μοναδικός* επανακτεί τα όσα το κράτος του στέρησε και έκλεψε, χωρίς να τοποθετεί, για να το περιγράψω με νιτσεϊκούς όρους, νέα είδωλα στη θέση των παλιών.

Αυτή η στιρνερική διαφοροποίηση *επανάστασης - εξέγερσης* φαίνεται σύμφωνη με τη νιτσεϊκή *μεταστοιχείωση των αξιών*. Ο Νίτσε τονίζει πως οι τρέχουσες αξίες, πολιτικές, θρησκευτικές, κοινωνικές κ.λ.π., δεν χρήζουν μετασχηματισμού και βελτίωσης αλλά ανατροπής και κατάργησης. Ο *Υπεράνθρωπος* πρέπει να φτιάξει τις νέες, δικές του αξίες. Σε αυτό το σημείο συναντώνται ο μηδενισμός του Νίτσε με αυτόν του Στίρνερ και παρόλη την προαναφερθείσα ατμόσφαιρα σύμπλευσης πρέπει να σημειωθεί μια διαφορά. Ο άνθρωπος, για τον Νίτσε, πρέπει να αρνηθεί (υπερβεί) αυτό που είναι (τον εαυτό του) υπέρ αυτού που μπορεί να γίνει (*Υπεράνθρωπος)*. Ο *Μοναδικός*, αντίθετα αρκείται στο να επανοικειοποιηθεί όλα όσα του έχουν στερήσει οι εκφάνσεις του *μη Εγώ*.

Επανέρχομαι στο ζήτημα της ελευθερίας επιθυμώντας να προσθέσω κάτι σημαντικό. Για τον Στίρνερ, υπάρχει ένα σοβαρό ζήτημα σύγκρουσης των όρων ελευθερία και ιδιοκτησία. Αυτό, λέει, που συνήθως επιδιώκουμε και επικαλούμαστε είναι απελευθέρωσή από το τάδε ή από το δείνα, μη αντιλαμβανόμενοι πως η απελευθέρωσή μας από ό,τι μας ενοχλεί, είναι κενή περιεχομένου αν δεν μπει στην υπηρεσία της μοναδικότητάς μας. Δεν αρκεί να απαλλαχθούμε απ' όσα δεν θέλουμε, πρέπει και να κατέχουμε όσα επιθυμούμε. Δεν πρέπει να είμαστε μόνο «ελεύθεροι άνθρωποι» αλλά και «ιδιοκτήτες»[42]. Εδώ ξαναπαρουσιάζεται ο νιτσεϊκός *Υπεράνθρωπος* που δεν αρκείται στην αποτίναξη αυθεντιών και περιορισμών αλλά λαχταρά να καταστεί ένα ον δημιουργικό. Παραπέμπω και πάλι στη διήγηση του Ζαρατούστρα

---

[42] Βέβαια, όταν ο Στίρνερ αναφέρεται στον όρο «ιδιοκτησία» δεν περιορίζεται στην έννοια που έχουμε εμείς στο μυαλό μας, τα υλικά δηλαδή αγαθά, αλλά εννοεί κάτι πολύ ευρύτερο, όπως είναι η ικανοποίηση του εγωισμού μέσω του απόλυτου ελέγχου που θα ασκεί το *Εγώ* σε οτιδήποτε βρίσκεται έξω από αυτό: *«Τι είναι λοιπόν η ιδιοκτησία μου. Τίποτε άλλο απ' αυτό που είναι στην εξουσία μου»* [Στίρνερ, σ. 271]

για τις *«τρεις μεταμορφώσεις»* όπου η καμήλα, που υπομονετικά κουβαλά στην καμπούρα της όλα τα βάρη των κοινωνικών συμβάσεων μεταμορφώνεται σε λιοντάρι που καταστρέφει κάθε ίχνος οφειλής. Όμως αυτό δεν αρκεί για τον Ζαρατούστρα. Το λιοντάρι πρέπει, με τη σειρά του, να μεταμορφωθεί σε παιδί που με την αγνότητα και την καθάρια ματιά του θα μπορέσει να καταστεί δημιουργός νέων αξιών.

Θέλω να κλείσω αυτό το κεφάλαιο τονίζοντας το κύριο, ίσως, στοιχείο που συνδέει τον Μαξ Στίρνερ με τον Φρειδερίκο Νίτσε. Πρόκειται για την κοινή τους πεποίθηση πως η μοναδικότητα περιλαμβάνει το δικαίωμα στη διαφορά. Και για τους δύο στοχαστές ο κίνδυνος παραμονεύει στην «πλέμπα»[43] και στην ισοπεδωτική ομοιομορφία που, κατ' αυτούς, πρεσβεύουν πολιτεύματα και ιδεολογίες όπως η δημοκρατία και ο σοσιαλισμός. Η αέναη προσπάθεια τόσο του *Μοναδικού* όσο και του *Υπερανθρώπου* έχουν να κάνουν με τον διαχωρισμό του *Εγώ* από ό,τι δεν είναι *Εγώ* και με τη διαφοροποίηση του *Κυρίου* από τον *Δούλο*, αντίστοιχα. Το εξίσου σημαντικό εδώ είναι πως και οι δύο αναγνωρίζουν σε αυτή την ανισότητα την πραγματική ισότητα. Μια ισότητα άνιση ή μια ίση ανισότητα: Οι αντιθέσεις μεταξύ των «υποκειμένων» παύουν να λαμβάνουν χώρα από τη στιγμή που δεν υφίσταται η σύγκριση, από τη στιγμή που έχει συντελεστεί ένας ολοκληρωτικός διαχωρισμός. Αυτό, τελικά, που και οι δύο άρρητα διαχέουν στο έργο τους είναι η ιδέα μιας **κοινωνίας *Μοναδικών* και *Υπερανθρώπων*** (για Στίρνερ και Νίτσε αντίστοιχα), δίνοντας, αν και αινιγματικά, μια πιο κοινοτιστική και, υπό προϋποθέσεις, αναρχική χροιά στην ελιτίστικη, ατομικιστική και αριστοκρατική τους σκέψη.

V. Το ζήτημα του χρόνου και η προβληματική τού Βάλτερ Μπένγιαμιν

Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν κατέχει μια ιδιαίτερη θέση ανάμεσα στους φιλοσόφους του 20ου αιώνα λόγω των, φαινομενικά, αντιφατικών εκείνων στοιχείων που επέλεξε για να οικοδομήσει επάνω τους την δική του φιλοσοφία για την ιστορία. Ο *γερμανικός ρομαντισμός*, ο *ιουδαϊκός μεσσιανισμός* και ο *μαρξισμός* είναι οι τρεις συνιστώσες που μέσα από μια εκρηκτική διάδραση παράγουν μία αιρετική αντίληψη για το χρόνο, την πρόοδο, την επανάσταση. Η κοσμοθεωρία αυτή δεν είναι αιρετική μόνο από μια επιστημολογική σκοπιά (ενάντια στον ιστορι-

---

[43] Βλ. σ. 6 και 8 της παρούσας μελέτης και Αβρόν, σ. 120 - 121.

κισμό, την «πρόοδο» και την αξιακή ουδετερότητα) αλλά και από μια μαρξιστική.

Ο Μπένγιαμιν προσεγγίζει επιλεκτικά τον (πρώιμο) Μαρξ απορρίπτοντας βασικές θέσεις του επιστημονικού σοσιαλισμού, όπως η *ιστορική αναγκαιότητα* και το δόγμα της *αναπόφευκτης προόδου* κρατώντας στην φαρέτρα του τον *ιστορικό υλισμό* και την *ταξική πάλη*. Αυτή η θεώρηση τον κατατάσσει στους ελευθεριακούς στοχαστές που συχνά γοητεύονται από τα αναρχικά προτάγματα και οράματα. Άλλωστε, αυτός ακριβώς ο, προαναφερόμενος, συνδυασμός *μεσσιανισμού, ρομαντισμού* και *κομμουνισμού* συγγενεύει με τα χιλιαστικά, αναρχικά κινήματα (και) του μεσαίωνα που ενέπλεκαν στη δυναμική τους τις ίδιες, τηρουμένων των αναλογιών, συνιστώσες.

Θεμέλιος λίθος για τη μπενγιαμινική φιλοσοφία είναι το ποιόν του ιστορικού χρόνου μιας και πάνω σε αυτήν την αντίληψη θα βασιστεί όλη η κριτική του στη ρεφορμιστική αριστερά της εποχής του, είτε αυτή καλείται σοσιαλδημοκρατία είτε Σοβιετική Ένωση[44]. Το ενδιαφέρον είναι πώς αυτή η θεώρηση του Μπένγιαμιν μπορεί να αντιπαρατεθεί στην ιδέα του Νίτσε για το χρόνο όπως αυτή εκφράζεται από τη διδασκαλία της *αιώνιας επιστροφής*, χρονικό υπόβαθρο δράσης για τον *Υπεράνθρωπο* και της *βούλησής* του *για δύναμη*.

Η αντίληψη του Μπένγιαμιν για την ιστορία δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως μεταμοντέρνα καθώς εμπεριέχει μια καινοτόμο περιγραφή της χειραφέτησης:

> *«Εμπνευσμένη από μεσσιανικές και μαρξιστικές πηγές, χρησιμοποιεί τη νοσταλγία του παρελθόντος ως επαναστατική μέθοδο κριτικής του παρόντος. Η σκέψη λοιπόν δεν είναι ούτε 'μοντέρνα' (με την έννοια που δίνει ο Habermas) ούτε 'μεταμοντέρνα' (με την έννοια που δίνει ο Lyotard) αλλά συνίσταται κυρίως σε μια νεωτερική κριτική της νεωτερικότητας (καπιταλιστική / εργοστασιακή) εμπνευσμένη από προκαπιταλιστικές πολιτισμικές και ιστορικές αναφορές».* [Löwy, σ. 14]

[44] Η τελευταία «ελπίδα» του Μπένγιαμιν για επαναστατική δράση από μέρους της Σοβιετικής Ένωσης έσβησε με την «προδοτική» υπογραφή του γερμανοσοβιετικού συμφώνου Μολότοφ – Ρίμπεντροπ μετά το πέρας του Ισπανικού εμφυλίου και πριν την έναρξη του Β' Π.Π.

Ο ιστορικός χρόνος δεν είναι αδρανής, δεν συνιστά ένα «είναι» αλλά ένα «γίγνεσθαι». Το κατά πόσο ένα συμβάν θα αποτελέσει αυθεντικό ιστορικό γεγονός εξαρτάται από το μέλλον (!), γίνεται ιστορικό «μετά θάνατον», εξαιτίας συμβάντων που έλαβαν χώρα μετά από αυτό και τα οποία πρέπει να αναζητήσουμε, εντοπίσουμε και εξηγήσουμε αναδρομικά προκειμένου να το νοηματοδοτήσουμε επαρκώς. Και εδώ διαφαίνεται μια αντίληψη για το χρόνο, που αν και διαποτισμένη από έναν μεσσιανισμό, απομακρύνεται από την αναμενόμενη[45] γραμμική πορεία προσεγγίζοντας μια κυκλική, αφού περιλαμβάνει τη διάδραση παρελθόντος – μέλλοντος και προς τις δύο κατευθύνσεις:

> *«Με αυτή την έννοια, αφού μπορεί να εξαρτάται από μελλοντικά συμβάντα, το παρελθόν δεν διαθέτει δικά του σταθερά χαρακτηριστικά ενώ ταυτόχρονα δεν μπορούμε ποτέ να προεξοφλούμε ότι κάποιο γεγονός του παρελθόντος, οσοδήποτε μικρής εμβέλειας, έχει χαθεί οριστικά».* [Σπυροπούλου, σ. 295]

Η επανάσταση για τον Μπένγιαμιν δεν πραγματώνεται για την εξασφάλιση του μέλλοντος της καταπιεσμένης τάξης αλλά για να δικαιώσει τις προηγούμενες γενιές που υπέφεραν, για να λυτρώσει το παρελθόν της[46]. Την οπτική αυτή ενισχύει και μια ιδιόμορφη απαισιοδοξία που, χωρίς να έχει καμία σχέση με μοιρολατρικές παραιτήσεις, πηγάζει από το φόβο της «επανάληψης της συμφοράς» και της «ατέρμονης επιστροφής της ήττας».

Όσον αφορά στον Νίτσε, ο χρόνος διέπεται από μια επαναλαμβανόμενη κυκλική πορεία όπου όλα τα πράγματα επανέρχονται στο προσκήνιο. Η θεωρία περί *αιώνιας επιστροφής* έχει ένα διττό νόημα, μεταφυσικό και ηθικό. Το πρώτο έχει να κάνει με την αιωνιότητα, την απειρία του «γίγνεσθαι». Το δεύτερο, με το ότι η ευθύνη μας μια δεδομένη χρονική στιγμή, ένα δευτερόλεπτο, συνεπάγεται ευθύνη εις τους αιώνας των αιώνων, αφού τα πάντα επιστρέφουν.

Πού βασίζεται όμως αυτή η διδασκαλία περί επιστροφής; Για τον Νίτσε, σε αντίθεση με τον Μπένγιαμιν, είναι η έλλειψη ενός σκοπού ή μιας τελικής κατάστασης που οδηγεί στην επιστροφή των πάντων.

---

[45] Αναμενόμενη διότι μια μεσσιανική αντίληψη για την ιστορία, είτε στην πολιτική είτε στη θρησκεία, συνεπάγεται έναν σκοπό, ένα τέλος, και άρα μια γραμμική πορεία που θα οδηγήσει εκεί.
[46] Βλ. Σπυροπούλου, σ. 304.

Η απειρότητα του παρελθόντος χρόνου αποδεικνύει, σύμφωνα με τον Νίτσε, πως αν το σύμπαν ήταν τελολογικό το τέλος αυτό θα είχε ήδη πραγματωθεί. Αν υπήρχε μια τελική κατάσταση, το «γίγνεσθαι» θα είχε φτάσει εκεί:

> *«Αν ο κόσμος είχε έναν σκοπό, θα έπρεπε να είχε επιτευχθεί. Αν υπήρχε γι' αυτόν μια απρομελέτητη τελική κατάσταση, θα έπρεπε επίσης να είχε επιτευχθεί. Αν ήταν ικανός καθ' οιονδήποτε τρόπο για ένα σταμάτημα και ακινητοποίηση, για 'Είναι', αν σε όλη την πορεία του γίγνεσθαί του διέθετε έστω και για μια στιγμή αυτή την ικανότητα για «Είναι», τότε κάθε γίγνεσθαι θα είχε πάρει προ καιρού τέλος, μαζί με κάθε σκέπτεσθαι, με κάθε 'πνεύμα'. Το γεγονός του 'πνεύματος' ως μορφής του γίγνεσθαι αποδεικνύει ότι ο κόσμος δεν έχει σκοπό, τελική κατάσταση, και είναι ανίκανος για Είναι»* [Νίτσε (2001), § 1062, σ. 474]

Παύουμε, έτσι, να πιστεύουμε στο διακριτό «είναι» που αντιπαρατίθεται στο «γίγνεσθαι». Ταυτόχρονα, όμως, πιστεύουμε και στο «είναι» του ίδιου του «γίγνεσθαι» το οποίο ταυτίζεται με το *επιστρέφειν*. Η στιγμή που περνά δεν θα μπορούσε να περάσει αν δεν ήταν ταυτόχρονα παρόν και παρελθόν, παρόν και μέλλον. Δεν είναι το «είναι» που επιστρέφει αλλά το *επιστρέφειν* συνιστά το «είναι» και γι' αυτό η *αιώνια επιστροφή* αποτελεί, στην ουσία, μια σύνθεση του χρόνου και των διαστάσεών του από τη μία και του «γίγνεσθαι» και του «είναι» από την άλλη:

> *«Κοίτα, συνέχισα, τούτη τη στιγμή! Απ' αυτήν την πύλη που λέγεται Στιγμή ένα μακρύ αιώνιο μονοπάτι πάει προς τα πίσω: πίσω μας απλώνεται μια αιωνιότητα. Δεν πρέπει όλα τα πράγματα που μπορούν να τρέχουν, να έχουν περάσει ήδη μια φορά τρέχοντας απ' αυτό το μονοπάτι; Δεν πρέπει όλα τα πράγματα που μπορούν να συμβούν, να έχουν συμβεί, γίνει, περάσει ήδη μια φορά τρέχοντας. Κι αν όλα υπήρξαν ήδη, τότε τι πιστεύεις, νάνε, γι' αυτήν τη στιγμή; Δεν πρέπει κι αυτή η πύλη να έχει υπάρξει ήδη; Και δεν είναι όλα τα πράγματα έτσι σφικτά δεμένα, ώστε αυτή η στιγμή να σέρνει πίσω της όλα τα πράγματα που πρόκειται να έρθουν; Άρα και*

τον ίδιο τον εαυτό της;» [Νίτσε (1998), «Για το όραμα και το αίνιγμα», σ. 154]

Βέβαια, με την αιώνια επιστροφή προκύπτει και ένα σοβαρό «πρόβλημα». Αν όλα επιστρέφουν τότε θα επιστρέψουν και οι αντενεργές δυνάμεις, οι εκφυλισμοί, η ηθική των *Δούλων*. Και εδώ υπάρχει μια αντιστοιχία με την προαναφερθείσα απαισιοδοξία – ανησυχία του Μπένγιαμιν για μια ατέρμονη επανάληψη της ήττας, της καταπίεσης.

Ο Ντελέζ θεωρεί πως για τον Νίτσε η επιστροφή αυτή είναι επιλεκτική, πως τα ευτελή πράγματα αποκλείονται από την αιωνιότητα. Πιστεύω όμως πως μια τέτοια σκέψη δεν είναι βάσιμη. Πρώτον, διότι εφόσον, όπως είπαμε, το παρελθόν είναι άπειρο, οτιδήποτε ευτελές (έστω και κατά τον Νίτσε) θα έπρεπε ήδη να είχε σταματήσει να επιστρέφει, δεν θα έπρεπε να μπορούμε να το εντοπίσουμε μέσα στην ιστορία, κάτι όμως που ο Νίτσε κάνει ξεδιπλώνοντας τη μηδενιστική κριτική του ενάντια στον Δυτικό πολιτισμό. Δεύτερον, γιατί το «γίγνεσθαι» που δεν είναι στάσιμο, που δεν είναι «είναι», προϋποθέτει τόσο τον συνεχή αγώνα ενεργών και αντενεργών δυνάμεων για επικράτηση της μιας κατηγορίας πάνω στην άλλη όσο και τη διαφοροποίηση της μιας κατηγορίας από την άλλη.

Η απουσία των αντενεργών δυνάμεων πιθανώς και να ενείχε τον κίνδυνο της στασιμότητας, της πλατωνικής (και τόσο μισητής στον Νίτσε) μακαριότητας και ακινησίας των Ιδεών. Τελικά, λοιπόν, για τον Νίτσε η επιστροφή των ευτελών πραγμάτων αντιμετωπίζεται από τον αγώνα των ευγενών αξιών να επικρατήσουν πάνω σε αυτά, ενώ για τον Μπένγιαμιν η επανάληψη της ήττας θα αποσοβηθεί μόνο μέσω της αναμνημόνευσης του παρελθόντος και τον «εκτροχιασμό» του «τραίνου της προόδου».

Είναι, νομίζω, φανερό πως οι αντιλήψεις περί ιστορικού χρόνου για τον Νίτσε και για τον Μπένγιαμιν σε κάποια, τουλάχιστον, σημεία ομοιάζουν αρκετά φανερώνοντας την κοινή τους απέχθεια για μια παγιωμένη και αξιακά ουδέτερη ανάγνωση της ιστορίας αλλά και την πεποίθησή τους για την κυκλική σχέση παρελθόντος – παρόντος – μέλλοντος. Παρ' όλα αυτά δεν πρέπει να μας διαφεύγουν και κάποιες βασικές διαφορές ανάμεσα στους δύο στοχαστές, τόσο σε επίπεδο ορισμών όσο και ουσίας.

Οι λέξεις «μίσος» και «εκδίκηση» που χρησιμοποιεί ο Μπένγιαμιν για να τροφοδοτήσει τον αγώνα των καταπιεσμένων έναντι των ισχυρών είναι το αντικείμενο χλευασμού και κριτικής του Νίτσε απέναντι στις σοσιαλιστικές, κομμουνιστικές και αναρχικές πρακτικές της επο-

χής του ταυτίζοντάς τες με τις λέξεις *ζηλοφθονία* και *μνησικακία*. Τις αποδίδει στους αδύναμους οι οποίοι επειδή δεν μπορούν να μοιάσουν στα αριστοκρατικά και ελεύθερα πνεύματα, τα φθονούν και θέλουν να τα καταστρέψουν. Προτιμώ να μην επεκταθώ περισσότερο σε αυτό το θέμα εδώ μιας και θα το πραγματευτώ αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο.

Μια άλλη βασική διαφορά των δύο είναι πως η κριτική του Νίτσε και η επίκληση της *αιώνιας επιστροφής* γίνεται για να αναδειχθεί το άτομο, ο ήρωας, ο δυνάμει *Υπεράνθρωπος*. Αντίθετα, ο Μπένγιαμιν διαβάζει την ιστορία εμπλέκοντας συνεχώς το παρελθόν με το μέλλον προς χάριν όλων όσων θυσιάστηκαν στο βωμό της «προόδου» και αποτελούν μια ολόκληρη τάξη, το προλεταριάτο, που στο θεολογικό σχήμα του ταυτίζεται με το Μεσσία.

Καταληκτικά, πιστεύω πως η αντιπαραβολή του Νίτσε με τις ελευθεριακές απόψεις ενός στοχαστή του μεγέθους και της πολιτικής κουλτούρας του Μπένγιαμιν, για ένα τόσο σημαντικό κεφάλαιο της νιτσεϊκής φιλοσοφίας όπως είναι αυτό του ιστορικού χρόνου, αναδεικνύει ακόμα περισσότερο τις ιδιότυπες «αναρχίζουσες» πτυχές της σκέψης τού Γερμανού φιλοσόφου.

VI. Ο «αντί – αναρχικός» Νίτσε

Στα κεφάλαια που προηγήθηκαν βασικός στόχος ήταν η κατάδειξη όλων εκείνων των στοιχείων που προσδίδουν μια αναρχική απόχρωση στη νιτσεϊκή φιλοσοφία. Σε αυτή την ενότητα θα επιχειρήσω το ίδιο επιλέγοντας, όμως, την οδό της ευθείας σύγκρουσης με εκείνα τα σημεία που αποτελούν τη βάση για χαρακτηρισμό του Νίτσε ως ενός κατεξοχήν αντί – αναρχικού στοχαστή.

Όπως προανέφερα, στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας μελέτης[47], η κριτική του Νίτσε στη δημοκρατία εδράζεται στην πεποίθησή του πως η επιβολή της ισότητας οδηγεί σε έναν εκφυλισμένο εξισωτισμό των μαζών με αποτέλεσμα την έκλειψη των ξεχωριστών, αριστοκρατικών, δημιουργικών πνευμάτων με παράλληλη επικράτηση της μετριότητας και ομοιομορφίας της «πλέμπας». Κάθε αυτονομία, κάθε διανοούμενη δράση πρέπει να γίνει θυσία στο βωμό της αγελαίας συνείδησης.

Η όλη συλλογιστική του Γερμανού φιλοσόφου έχει ως αφετηρία την *ηθική του Κυρίου* και την *ηθική του Δούλου* και το πώς η δεύτερη εκφράζεται και φιλοδοξεί να επικρατήσει μέσα από τη δημοκρατία, το

---

[47] Βλ. σ 7 - 8, 10.

σοσιαλισμό και κυρίως τον αναρχισμό. Η *ηθική του Κυρίου* διαμορφώνει ανθρώπους αυτοπροσδιοριζόμενους που με σημείο αναφοράς τη δημιουργικότητά τους, τη δίψα τους για ζωή και την ακόρεστη βούλησή τους προβάλλουν στους γύρω τους εκείνα τα στοιχεία της προσωπικότητάς τους που τους διαφοροποιούν. Η δράση και η σκέψη του *Κυρίου* έχουν θετικό πρόσημο. Αντίθετα, η *ηθική του Δούλου* χαρακτηρίζει εκείνα τα άτομα που διάγουν ένα βίο ετεροπροσδιοριζόμενο. Καταλήγουν σε αυτό που είναι μόνο αρνούμενοι όλα όσα εκφράζουν οι *Κύριοι*. Βέβαια, για τον Νίτσε, αυτό είναι ένα πρόσχημα. Αρνούνται όλα όσα δεν έχουν αλλά θα ήθελαν να αποκτήσουν, σπέρνουν αριστερά και δεξιά τις σοσιαλιστικές, επαναστατικές ιδέες τους με σκοπό να γίνουν αυτοί *Κύριοι* στη θέση των *Κυρίων:*

> *«Ο σοσιαλισμός, ιδιαίτερα, κωδικοποιεί την ζηλοφθονία (ressentiment) των κοινωνικά ηττημένων απέναντι στους νικητές. Θεματοποιεί την ανημποριά του μέσου ανθρώπου να πάρει την ζωή του στα χέρια του. Και για να ξεφύγει από την κατάσταση αυτή φαντασιώνει τον εαυτό του στην θέση των ισχυρών. Όχι για να καταργήσει την ανθρώπινη εκμετάλλευση, αλλά για να γευθεί επί τέλους ο ίδιος τις απολαύσεις που αποφέρει η καταπίεση των άλλων»* [Βαλλιάνος, σ. 272]

Στην ουσία, λοιπόν, προβάλλουν πάνω στους εαυτούς τους όλα εκείνα που δεν έχουν και θα ήθελαν να αποκτήσουν αφαιρώντας τα, δόλια, από τους κατόχους τους. Η *ζηλοφθονία* και η *μνησικακία* είναι, κατά τον Νίτσε, δύο βασικά χαρακτηριστικά των αναρχικών της εποχής του και εκείνα που φορτίζουν την ιδιοσυγκρασία τους αρνητικά.

Με τον ιουδαϊσμό, και μετέπειτα με τον χριστιανισμό, ξεκινά για τον Γερμανό φιλόσοφο μια αντιστροφή - επανάσταση στο επίπεδο της ηθικής και των αξιών. Μέχρι τότε, και αφού οι *Κύριοι* είχαν καταφέρει να επιβάλλουν τις αξίες τους[48], το «καλό» ταυτιζόταν με την «ομορφιά», την «ευγένεια», την «ευτυχία», την «ευρωστία». Τώρα, για να είσαι «καλός» και «ευλογημένος» πρέπει να υποφέρεις, να υπομένεις αρρώστιες, να είσαι ταπεινός, δυστυχισμένος[49]. Αυτή ήταν η χειρότερη έκφραση *μνησικακίας* και εκδίκησης των *Δούλων* αφού κατάφεραν να χύσουν το «δηλητήριό» τους σε κάθε πτυχή του δυτι-

[48] Σύμφωνα με τη νιτσεϊκή *«Γενεαλογία της Ηθικής»*
[49] Προσβλέποντας, βεβαίως, σε μια «μεταθανάτια ανταμοιβή».

κού τρόπου σκέψης. Μια τέτοια πτυχή ήταν και η πολιτική όπου το ρόλο των μνησίκακων και ζηλόφθονων κρατούν δημοκράτες, σοσιαλιστές και ειδικότερα οι αναρχικοί, όπως καταγγέλλεται στον *«Αντίχριστο»*:

> *«Ποιόν μισώ περισσότερο από το σκυλολόι της σήμερον; Το σκυλολόι των σοσιαλιστών, τους 'τσαντάλα' απόστολους, που υποσκάπτουν τη χαρά, το αίσθημα ικανοποίησης που έχει ο εργάτης με τη μικρή του ύπαρξη – που τον κάνουν ζηλόφθονο, που του διδάσκουν την εκδίκηση... Το άδικο δε βρίσκεται ποτέ στα άνισα δικαιώματα, βρίσκεται στην αξίωση για 'ίσα' δικαιώματα... Τι είναι κακό; Το είπα όμως ήδη: καθετί που ξεπηδά από την αδυναμία, από τον φθόνο, από την εκδίκηση. Ο αναρχικός και ο χριστιανός είναι της ίδιας καταγωγής».* [Νίτσε (2000), σ. 173]

Πέρα όμως από τις εντυπώσεις με τις οποίες τροφοδότησαν τον Νίτσε οι αναρχικοί της εποχής του πρέπει να διερευνήσουμε και κατά πόσο η αναρχική κοσμοθεωρία, στις όποιες της εκφάνσεις, «δικαιολογεί» τους χαρακτηρισμούς «ζηλόφθονη» και «μνησίκακη».

Είναι γεγονός πως βασικό ρόλο στην θεώρηση του κόσμου από τους αναρχικούς παίζει το Κράτος. Τη στιγμή που η υποκειμενική βούληση, ο φυσικός νόμος, το ένστικτο και η κριτική ικανότητα της κοινότητας είναι το «ορθό», το «καλό», η κρατική ισχύς, η συγκέντρωση των εξουσιών είναι το «παρά - φύση», το «κακό». Αυτός ο πλήρης διαχωρισμός της «ανθρωπινότητας» από την εξουσία και την κρατική οντότητα καταδεικνύει μια μανιχαϊστική[50] προσέγγιση των πραγμάτων, μια τυπολογία περί «καλού» και «κακού». Κάτι τέτοιο όμως ο Νίτσε το απορρίπτει ακριβώς επειδή το θεωρεί βασική έκφανση της ηθικολογίας (και) της εποχής του. Επιπλέον, η συνεχής αναφορά των αναρχικών στο Κράτος δύναται να στοιχειοθετήσει μια αντίληψη περί «εμμονής» - επανάσταση σημαίνει κατάργηση του Κράτους – δηλαδή η επαναστατική ιδιοσυγκρασία του αναρχικού ετεροπροσδιορίζεται από το Κράτος εκφράζοντας, σύμφωνα με τα

---

[50] Μανιχαϊσμός: Χριστιανική αίρεση την οποία εισηγήθηκε ο Πέρσης Μάνης τον 3ο αιώνα. Κυρίαρχη δοξασία του είναι η διάκριση του σύμπαντος στο βασίλειο του φωτός (αγαθού) και στο βασίλειο του σκότους (κακού) τα οποία και βρίσκονται σε αιώνια σύγκρουση μεταξύ τους.

όσα προαναφέρθηκαν στο παρόν κεφάλαιο, μια *ηθική του Δούλου*! Ωστόσο, ο παραπάνω συλλογισμός μπορεί να καταρριφθεί εύκολα αν τεθούν υπόψη μας τρεις βασικές παράμετροι.

Η πρώτη έχει να κάνει με τη σχέση Κράτους και αναρχικής επανάστασης. Αρκεί να μελετήσει κάποιος (και όχι ιδιαίτερα σε βάθος) κλασσικά αναρχικά κείμενα[51] για να αντιληφθεί πως η σχέση αυτή δεν διέπεται από μια αμφίδρομη αναγκαιότητα: αναρχική επανάσταση[52] σημαίνει ΚΑΙ κατάργηση του Κράτους – κατάργηση του Κράτους δεν συνεπάγεται (ή προϋποθέτει) απαραίτητα και αναρχική επανάσταση. Το σπάσιμο των αλυσίδων δεν είναι μια εκδήλωση δυσαρέσκειας αλλά παρεπόμενο της βουλητικής και δημιουργικής έκρηξης του ανθρώπου που *«γεννήθηκε ελεύθερος αλλά παντού βρίσκεται αλυσοδεμένος»*[53]. Οι αναρχικοί δεν επιζητούν την αντικατάσταση του αστικού Κράτους με ένα «αναρχικό». Δεν λαχταρούν να *«γευτούν τις απολαύσεις που αποφέρει η καταπίεση των άλλων»* και αυτό είναι μια από τις κύριες αιτίες που αναρχικές ή αναρχίζουσες επαναστάσεις καταπνίγηκαν, εύκολα ή δύσκολα, στο αίμα. Επομένως η μομφή για ετεροπροσδιορισμό, και, κατ' επέκταση, για *ζηλοφθονία* μπορεί να υποσκελιστεί.

Η δεύτερη παράμετρος έχει να κάνει με μια πρόταση πρόσληψης του όρου «εξουσία» από τον Φουκώ:

> *«Η δύναμη αποτελεί τύπο δράσης πάνω στη δράση των άλλων... είναι, απλά, το αποτέλεσμα της δράσης κάποιου πάνω στη δράση ενός άλλου... απαντάται παντού... θαρρώ πως, ποτέ, κανείς δεν μπορεί να εξαιρεθεί της δύναμης, πως δεν υπάρχουν περιθώρια για αυτούς που αντιπαλεύουν το σύστημα να αναθαρρήσουν».*
> [Moore, σ. 119, η μετάφραση είναι του γράφοντα]

Αυτό που ο Φουκώ θέλει να καταστήσει σαφές εδώ δεν είναι πως όσοι «πάνε κόντρα στο ρεύμα» ματαιοπονούν. Αλλά ότι η δύναμη (εξουσία) είναι ένα στοιχείο που εμπλέκεται σε κάθε πτυχή της ζωής τους και ματαιοπονία είναι να πιστέψουν πως μπορούν να απαλλα-

---

[51] Ο Νίτσε δεν τα έβρισκε διόλου άξια μελέτης.
[52] Ή σωστότερα «εξέγερση», σύμφωνα με τον εύστοχο διαχωρισμό του Στίρνερ (βλ. σ. 35).
[53] Λόγια με τα οποία ξεκινά ο Ζαν Ζακ Ρουσσώ το *«Κοινωνικό Συμβόλαιο»* και αποτελούν «αγαπημένο» τσιτάτο των αναρχικών.

χθούν από αυτό. Η διάκριση για τον Φουκώ γίνεται στο επίπεδο που η δύναμη μετατρέπεται σε κυριαρχία. Όταν δηλαδή κάποιες δυνάμεις συσσωρεύονται με τρόπο τέτοιο που εμποδίζουν, φράσσουν την ελεύθερη ροή των υπόλοιπων δυνάμεων. Μια τέτοια συσσώρευση είναι και το Κράτος[54] και η οπτική αυτή είναι σημαντικά διαφορετική από την κυρίαρχη αναρχική: το Κράτος ξεπηδά μέσα από τη δύναμη, την εξουσία και όχι η εξουσία μέσα από το Κράτος. Με το σκεπτικό αυτό η ύπαρξη της εξουσίας δεν είναι κάτι παρά φύση αλλά διέπει τα πάντα στη ζωή μας και αφού η κυριαρχία ξεπηδά από την εξουσία σημαίνει πως το δίπολο «καλό» - «κακό» καταργείται, η μανιχαϊστική αντίληψη καταρρέει. Το αξιοσημείωτο εδώ είναι πως εμμέσως, τουλάχιστον, αυτή η άποψη υιοθετείται και από γνωστούς αναρχικούς και αυτό αποτελεί την τρίτη και τελευταία παράμετρο κατάρριψης των κατηγοριών του Νίτσε ενάντια στους αναρχικούς, σε θεωρητικό τουλάχιστον επίπεδο.

Για τον Μπακούνιν, κάθε ένας φέρει μέσα του σπέρματα «εξουσιολαγνείας», δηλαδή κυριαρχίας ενώ και για τον Κροπότκιν η επιθυμία για εξουσία είναι μια πραγματικότητα και ένας συνεχής πειρασμός στη ζωή του ανθρώπου[55]. Αυτές οι απόψεις δείχνουν πως για να μην καταντήσουν αντιφάσεις[56] πρέπει να λειτουργούν, ουσιαστικά, με βάση την ανάλυση του Φουκώ: το ότι η τάση για κυριαρχία είναι μέρος της φύσης μας δίνει το τελειωτικό χτύπημα στον Μανιχαϊσμό. Αλλά για να παραμείνει σε ισχύ η αναρχική άρνηση της κυριαρχίας πρέπει να γίνει φουκωικά αποδεκτό ότι η τελευταία προκύπτει από τη δύναμη (εξουσία) ως αρρώστια, σαν καρκίνωμα, απορριπτέο και ιάσιμο (διατήρηση μιας από τις βασικότερες αναρχικές θέσεις)[57] αλλά που ξεπηδά μέσα από τη φύση του ανθρώπου (κατάργηση του δυϊστικού Μανιχαϊσμού).

---

[54] Π.χ. το κρατικό «μονοπώλιο» της βίας αποτελεί μια τέτοια συσσώρευση που εμποδίζει την άσκηση βίας που προέρχεται από οποιαδήποτε άλλη πηγή
[55] Βλ. Moore, σ. 117.
[56] Αν ο άνθρωπος είναι από τη φύση του «καλός», η κυριαρχία είναι κάτι το «κακό» αλλά και σπέρματα της κυριαρχίας αυτής ενυπάρχουν μέσα στον άνθρωπο, τότε έχουμε μια εξόφθαλμη αντίφαση αφού θα σημαίνει πως ένα μερος της βάσης της «καλής» φύσης είναι διεφθαρμένο.
[57] Η έμφυτη τάση του ανθρώπου για κυριαρχία, αποτελεί για τους αναρχικούς μια αρρώστεια, μια πάθηση που όμως θεραπεύεται μέσα από διεργασίες αλληλεγγύης, συντροφικότητας, αμοιβαιότητας. Βλ. Κροπότκιν (2002).

Γ. ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

Ήταν ο Νίτσε αναρχικός; Τι θα απαντούσε αν πληροφορούταν πως κάποιοι αναρχικοί νοιώθουν μια εκλεκτική συγγένεια ανάμεσα σ' εκείνον και τους εαυτούς τους; Μάλλον (;) θα γελούσε, ωσάν τον Ζαρατούστρα του, και θα ζητούσε συγγνώμη, επικαλούμενος τα πολύ πιο σοβαρά ζητήματα που τον απασχολούν. Και πραγματικά, πολύ λίγη σημασία έχει ένα τέτοιο ερώτημα από τη στιγμή που ο ίδιος ο Νίτσε ποτέ δεν χρειάστηκε να πάρει θέση πάνω σε αυτό. Άλλωστε, στο πεδίο της φιλοσοφίας και των ιδεών σημασία δεν έχει τι δηλώνει κάποιος αλλά ποιούς επηρεάζουν οι ιδέες του και με ποιο τρόπο.

Είναι αλήθεια πως η περιήγηση στα νιτσεϊκά φιλοσοφικά μονοπάτια προσφέρει τη δυνατότητα, λόγω των πολλών διφορούμενων και αμφίσημων λόγων του Γερμανού στοχαστή, να εστιάσει καθένας εκεί που πραγματικά τον ενδιαφέρει. Και αυτό ακριβώς συνέβη μέσω της παρούσας μελέτης. Ωστόσο, πιστεύω πως η υποκειμενικότητα μιας έρευνας κάθε άλλο παρά αποκλείει την ανάδειξη κάποιων «αντικειμενικών» στοιχείων.

Καταρχάς, ο Νίτσε δεν γίνεται, για κάποιον που έχει έστω και στοιχειωδώς μελετήσει τη σκέψη του, να παραμένει δέσμιος της ναζιστικής προπαγάνδας. Πέρα από εκείνες τις ιδέες του που ξεκάθαρα αναιρούν οτιδήποτε φασιστικό (αυτονομία, απέχθεια για το κράτος, αντί – αντισημιτισμός, κ.ά.), μια βαθύτερη ανάγνωση σημείων όπως η *Θέληση για δύναμη*, ο *Υπεράνθρωπος* κ.λ.π., όχι μόνο δεν δικαιολογούν τον αρχικό τους χαρακτηρισμό (ως κατεξοχήν ρατσιστικές ιδέες) αλλά οδηγούν σε αντίθετα συμπεράσματα. Όνειρό του είναι η δύση του ανθρώπου και η προσφορά του στο βωμό της ανατολής του *Υπερανθρώπου*. Και αυτό το όραμα δεν προορίζεται για μια ιδιαίτερα κάστα αλλά για όλους τους ανθρώπους. Από την άλλη, η *Θέληση για δύναμη* είναι η συναισθηματική και νοητική συμπύκνωση της ανάγκης για δημιουργία, για μια *μεταστοιχείωση των αξιών* που θα ευαγγελίζονται την κατάφαση προς τη ζωή και τις χαρές της. Πώς θα μπορούσε ένα τέτοιο ευαγγέλιο να στηρίζει τη δίψα για ζωή στη σπορά του θανάτου; Γιατί αυτό, στην ουσία, πρέσβευε το Γ' Ράιχ (και) με τη θεωρία περί *ζωτικού χώρου*.

Εν συνεχεία, ο λόγος του Νίτσε φαντάζει, σπερματικά, αναρχικός. Όπως παρατηρεί ο Πιοτρ Κροπότκιν[58] πολλοί στοχαστές, φιλόσοφοι, ποιητές, συγγραφείς απέδωσαν μέσα από τα έργα τους αναρχικά νοή-

---

[58] Βλ. Κροπότκιν (1991), σ. 23 - 24.

ματα χωρίς απαραίτητα να αποδεχτούν (ή και να απορρίψουν) μια αναρχική θεώρηση του κόσμου. Θαρρώ πως αυτό ακριβώς προσπάθησα να δείξω μέσα από μια διαφορετική ερμηνεία της νιτσεϊκής φιλοσοφίας. Ο ποιητικός λόγος του Νίτσε δύναται να αναγνωσθεί μέσα από ένα αναρχικό πρίσμα. Αλλά και η αναρχική φιλοσοφία διαβάζεται με εργαλείο ανάλυσης τις θέσεις του Γερμανού φιλοσόφου και αυτά τα δύο στοιχεία αποτελούν μια ισχυρή ένδειξη για τους διάχυτους, σε αυτή τη μελέτη, ισχυρισμούς.

Τέλος, υπάρχει στο *«Τάδε έφη Ζαρατούστρα»* ένα χωρίο το οποίο επικαλέστηκα παραπάνω από μία φορές. Αναφέρομαι στις «Τρεις Μεταμορφώσεις» που πιστεύω πως περιέχει, κεκαλυμμένες, βασικές αναρχικές θέσεις για το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον της ανθρωπότητας. Η περιχαράκωση της ανθρώπινης ύπαρξης από καταπιεστικούς εξωτερικούς παράγοντες – ηθικούς, κοινωνικούς και πολιτικούς – δίνει τη θέση της στην αποδόμηση, στο μηδενισμό. Αλλά η καταστροφή μπορεί πολλές φορές να κρύβει μέσα της τη χαρά της δημιουργίας. Η τρίτη μεταμόρφωση του πνεύματος θα αποτελεί για πάντα τον ισχυρότερο συνδετικό κρίκο ανάμεσα στους αναρχικούς και σε έναν φιλόσοφο ανένταχτο, απλησίαστο, ερημίτη και ταυτόχρονα τόσο κοινωνικό, μεθυσμένο από το γλυκό κρασί του Διονύσου...

Δ. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Κροπότκιν Πιότρ, *Η Αναρχική Ηθική*, μτφ. Νίκος Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000

Κροπότκιν Πιότρ, *Σύγχρονη Επιστήμη και Αναρχισμός*, μτφ. Νίκος Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2004

Μαλατέστα Ερρίκο, *Χωρίς Εξουσία*, μτφ. Νίκος Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1977

Μπακούνιν Μιχαήλ, *Για έναν Αντιεξουσιαστικό Σοσιαλισμό*, μτφ. Μιχάλης Σιδερίδης, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ.

Μπακούνιν Μιχαήλ, *Θεός και Κράτος*, μτφ. Νίκος Αλεξίου – Αντώνης Γκίκας, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986

Μπακούνιν Μιχαήλ, *Φιλοσοφία, Θρησκεία, Ηθική*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2006

Μπακούνιν Μιχαήλ, *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η Ιδέα του Κράτους*, μτφ. Jack Loumala, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ.

Νίτσε Φρειδερίκος, *Η Χαρούμενη Γνώση*, μτφ. Μίνα Ζωγράφου, χ.τ.: Δαρέμα, 1961

Νίτσε Φρειδερίκος, *Έτσι Μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 1998

Νίτσε Φρειδερίκος, *Πέρα από το Καλό και το Κακό*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 1999

Νίτσε Φρειδερίκος, *Τελευταίες Επιστολές*, μτφ. Αιμιλία Μανούση, Αθήνα: Άγρας, 2003

Νίτσε Φρειδερίκος, *Η Θέληση για Δύναμη*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2001

Νίτσε Φρειδερίκος, *Γενεαλογία της Ηθικής – Οι Διθύραμβοι του Διονύσου*, μτφ. Άρης Δικταίος, Αθήνα: Γκοβόστης, χ.χ.

Νίτσε Φρειδερίκος, *Το Λυκόφως των Ειδώλων, Αντίχριστος, Ecce Homo (Ίδε ο Άνθρωπος)*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2000

Νίτσε Φρειδερίκος, *Ο Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, μτφ. Ι. Ζερβός, Αθήνα: Εντροπία, 1993

Πελεγρίνης Θεοδόσης (2004), *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα

Προυντόν Πιερ – Ζοζέφ, *Ιδιοκτησία και Επανάσταση*, μτφ. Μαρία Παπαδάκη, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ.

Ράσελ Μπέρτραντ, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφ. Αιμ. Χουρμουζίου, Αθήνα: Αρσενίδης, χ.χ.

Ρόκερ Ρούντολφ, *Ο Ισπανικός «Εμφύλιος» Πόλεμος*, μτφ. Νίκος Αλεξίου κ.ά., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1996

Σαρίκας Ζήσης (επιμ.), *Ο Νίτσε και η Πολιτική*, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2004

Σατελέ Φρανσουά (επιμ.), *Η Φιλοσοφία*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, 1990

Σπυροπούλου Αγγελική (επιμ.), *Βάλτερ Μπένγιαμιν. Εικόνες και Μύθοι της Νεωτερικότητας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2007

Στίρνερ Μαξ, *Ο Μοναδικός και η Ιδιοκτησία του*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Αθήνα: Επιλογή – Θύραθεν, 2005

Τζολ Τζέημς, *Οι Αναρχικοί*, μτφ. Νίκος Μπαλής, Αθήνα: Επίκουρος, 1975

Ξενόγλωσση

Heywood Andrew (2003), *Political Ideologies*, New York: Palgrave Macmillan

Kropotkin Peter (1993), *Ethics, Origin and Development*, Bristol: Thoemmes Press

Moore John (editor), *I am not a Man, I am Dymanite' Nietzsche and the Anarchist Tradition*, New York: Autonomedia, 2005

Zavala Jose Maria (2003), *Los Horrores de la Guerra Civil*, Barcelona: Debolsillo

Άρθρα & Λοιπές Πηγές

Sunshine Spencer, "Nietzsche and the Anarchists", http://216.239.59.104/search?q=cache:ylMaYFBjFqwJ:info.interactivist.net/article.pl%3Fmode%3Dnested%26sid%3D05/04/02/213244%26tid%3D9+nietzsche+and+the+anarchists,spencer&hl=el&ct=clnk&cd=1&gl=gr

Σαρίκας Ζήσης, «Στίρνερ και Νίτσε: Τα όρια του μηδενισμού», http://www.vrahokipos.net/old/theory/midenismos.htm

«...Ο Νίτσε δεν ήταν ένας κοινωνιολόγος αλλά ποιητής, επαναστάτης και καινοτόμος. Η αριστοκρατία του δεν είχε να κάνει μήτε με την καταγωγή μήτε με τα χρήματα. Ήταν αριστοκρατία του πνεύματος. Υπό αυτό το πρίσμα ο Νίτσε ήταν αναρχικός, και όλοι οι πραγματικοί αναρχικοί ήταν αριστοκράτες... Γίνεται [ο Νίτσε] δέκτης μομφών ως κάποιος που μισεί τους αδύναμους επειδή πίστευε στον Υπεράνθρωπο. Δεν περνά από το νου των υπερφίαλων ερμηνευτών αυτού του γιγαντιαίου μυαλού πως το όραμα για τον Υπεράνθρωπο απέβλεπε, συνάμα, και σε μια κοινωνία που δεν θα γεννά αδύναμους και σκλάβους...».

Emma Goldman

3 ευρώ